Class 232.92 Book L557
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York
Beside the main topic, this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

JÉSUS

MESSIE ET FILS DE DIEU

D'APRÈS

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

DU MÊME AUTEUR

L'IDÉE DU SACRIFICE DANS LA RELIGION CHRÉTIENNE, principalement d'après le Père du Condren et M. Olier, *Thèse de doctorat en théologie.* Paris, Beauchesne, 1 vol. in-8°, 440 pages.

EN PRÉPARATION

L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN, son origine, sa valeur historique, son témoignage sur Jésus Messie et Fils de Dieu.

JÉSUS

MESSIE ET FILS DE DIEU

D'APRÈS

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

PAR

M. LEPIN

PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE LYON

Instaurare omnia in Christo.
Ephes., I, 10.

TROISIÈME ÉDITION

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, Rue des Saints-Pères, VII^e^

1907

232.9 Q
L557
42838

Imprimatur

Parisiis, die 1 Februarii 1904.

P. FAGES, v. g.

PRÉFACE

L'accueil bienveillant fait à ce petit ouvrage nous a obligé promptement à préparer une nouvelle édition. Ce nous a été aussi un motif d'apporter à cette préparation un soin tout spécial.

L'*Introduction* a été notablement augmentée. Nous avons tenu à préciser la pensée des critiques actuels touchant l'origine et la valeur des Évangiles synoptiques. On y trouvera également discutée, avec toute l'ampleur que comportait le cadre de cet ouvrage, la question, récemment soulevée, de la dépendance de nos écrits vis-à-vis des influences de la foi.

Aux chapitres de *Jésus Messie* et de *Jésus Fils de Dieu, dans sa vie publique*, les théories des principaux représentants de la critique évangélique à notre époque, tels que MM. Bernhard Weiss, H. Wendt, Oscar Holtzmann, P. Wernle, Johannes Weiss, W. Wrede, viendront compléter celles de M. Stapfer, de M. Harnack, ou de M. Loisy, et renseigner abondamment sur la pensée contempo-

raine à l'égard de la messianité et de la divinité de Jésus.

L'étude spéciale de la formation de la conscience messianique a été poussée plus avant, au point de vue de l'hypothèse, avancée par M. Loisy, de l'imperfection de la science humaine du Christ, et du développement progressif de sa conscience.

De même avons-nous cherché une mise au point plus précise dans la manière de présenter les arguments évangéliques touchant la divinité proprement dite du Sauveur.

Enfin, les deux *Appendices* ont été fondus dans le corps de l'ouvrage.

A côté de ces modifications plus notables, on trouvera d'ailleurs multipliées les indications bibliographiques, les références aux meilleurs travaux contemporains, les annotations destinées à faire connaître, sur chaque point important, le sentiment des exégètes les plus en vue de nos jours ; et, à l'occasion, ce seront de véritables petites dissertations critiques.

Ainsi retravaillée, la présente édition, sans avoir subi une surcharge excessive, ni cessé d'être accessible au grand nombre des lecteurs, aura acquis, pensons-nous, une valeur scientifique nouvelle. Nous espérons qu'elle sera bien accueillie de tous ceux qui s'intéressent à la question religieuse et qui suivent attentivement les débats agités autour des fondements de la foi.

1er novembre 1904.

INTRODUCTION

Le Christ et l'Évangile ! Sujet ancien, et toujours nouveau. Il n'y en a pas de plus actuel dans notre siècle de critique. Sans parler des croyants, qui adorent en Jésus leur Rédempteur et leur Dieu, qui lui livrent leur cœur et lui consacrent leur vie, tout ce qu'il y a aujourd'hui d'hommes qui étudient et qui pensent, s'intéresse par le fond de l'âme à la question du Christ. L'exégète analyse les livres où sont relatés ses discours et ses actes, l'historien scrute les documents où se réfléchit l'influence qu'il a exercée dans le monde, et le philosophe ne se lasse pas de méditer la majesté de sa physionomie, la profondeur de ses enseignements, la fortune extraordinaire de son œuvre.

Un des maîtres de la critique indépendante, M. Harnack, le déclarait récemment : « L'Évangile appartient à l'histoire, et il ne peut être remplacé par rien autre : les esprits les plus profonds n'ont cessé de le répéter. « Que la culture de l'es« prit progresse, que l'intelligence humaine s'élar-

« gisse tant qu'elle voudra, elle ne dépassera pas « la majesté et la culture morale du christianisme, « telles qu'elles brillent dans l'Évangile. » Ainsi Gœthe, après beaucoup de tâtonnements, et par un travail incessant sur lui-même, résumait son jugement moral et historique... En vérité, cette religion et son influence sont aujourd'hui plus vivantes que jamais. Ne pouvons-nous pas dire, à l'éloge de notre temps, qu'il se préoccupe vraiment de l'essence et de la valeur du christianisme, et qu'aujourd'hui il en est plus question qu'il y a trente ans, et que l'on fait plus de recherches dans ce sens ?... Après tout, ce n'est qu'à la religion chrétienne que nous avons affaire ; les autres ne nous émeuvent plus jusqu'au fond de l'âme [1]. »

Cette réflexion du critique allemand peut particulièrement s'appliquer à l'étude de la personne du Christ.

Nul parmi nous ne s'inquiète de Bouddha. ni de Mahomet ; nul ne s'occupe — et pour cause — de vérifier l'autorité de leur mission, ni de rechercher ce qu'ils étaient personnellement vis-à-vis de Dieu. Il en va tout autrement de Jésus. Jésus, lui, s'est déclaré le Christ promis par les prophètes, et, en preuve de son témoignage, il a opéré des œuvres merveilleuses ; il s'est dit le Fils de Dieu,

[1] Ad. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, in-8°, 1re éd., IV-190 p., Leipzig, 1900 ; éd. du 45e au 50e mille, VII-190 p., 1903, p. 3, 4. — *L'Essence du Christianisme*, seize conférences faites aux étudiants de toutes les Facultés de l'Université de Berlin, par Ad. Harnack, professeur d'Histoire ecclésiastique à l'Université de Berlin. Traduction française. In-12, 317 p., Paris, 1902, p. 4, 5, 7.

et si véritable a paru son affirmation que dix-neuf siècles l'ont adoré comme vrai Fils de Dieu et vrai Dieu. Voilà le fait de l'histoire. Comment l'interpréter ? Jésus était-il vraiment ce qu'il a prétendu être ? La réalité est-elle bien ce qu'a pensé le peuple chrétien ?

Telle est la question dont on se préoccupe plus que jamais. Nous voudrions la traiter ici, en nous plaçant au point de vue de la critique moderne, et avec une méthode qui convienne aux exigences des esprits contemporains.

* * *

L'étude historique de la personne du Christ doit se faire principalement à l'aide des Évangiles. C'est dans les Évangiles que nous trouvons le plus anciennement représentée la physionomie du Sauveur ; là sont relatées ses actions, là sont reproduits ses discours, là nous sont décrites l'impression qu'il a faite sur son entourage et l'opinion qu'ont eue de lui ceux qui ont vécu à ses côtés.

Avant d'aborder notre étude, il sera donc opportun de nous demander de quelle autorité jouissent les écrits sur lesquels nous voulons nous appuyer.

L'Église a de tout temps reconnu aux quatre Évangiles, dits *canoniques*, une valeur absolue pour baser la foi du croyant. Si nous nous en rapportons à son enseignement officiel, les Évangiles ont été composés respectivement par deux disciples du Sauveur, saint Marc et saint Luc, et deux

apôtres, saint Mathieu et saint Jean. Disciples et apôtres ont écrit sous l'influence de l'inspiration divine, c'est-à-dire, avec une collaboration particulière de l'Esprit-Saint, agissant sur leur intelligence et sur leur volonté, les assistant dans leur travail, de telle sorte qu'on peut dire, en vérité, que les Évangiles ont pour auteurs, non seulement des hommes, mais encore Dieu lui-même, qu'on y trouve, comme traduite dans l'esprit de l'homme et moulée dans la parole de l'homme, la pensée et la parole même de Dieu.

Ce fait de l'inspiration de nos livres saints n'est pas du ressort de la critique historique. C'est un dogme de foi qui nous est enseigné par l'Église. Or l'Église a qualité pour nous l'enseigner : elle vient de Dieu, elle parle au nom de Dieu, ses enseignements sont sanctionnés par l'autorité même de Dieu. Dans ses origines, en effet, elle nous apparaît fondée par le Christ, et nous savons par les Évangiles, simplement considérés comme documents humains, que le Christ était envoyé du ciel. Elle porte d'ailleurs, dans sa propre histoire et dans sa vie présente, dans les nombreux témoignages que Dieu lui a donnés de son action et de sa présence en elle, dans ses œuvres et dans ses saints, le cachet visible du divin. Enfin, la divinité de son origine et de son autorité résulte de la nécessité même d'admettre une religion positive, formellement approuvée et voulue de Dieu ; car, s'il y a un Dieu personnel qui s'occupe des hommes et veut en être honoré, s'il y a une vraie

religion sanctionnée par lui et s'imposant à l'humanité, elle ne peut être que dans l'Église fondée par le Christ, telle est la transcendance de l'Église sur toutes les sectes religieuses existantes. Ainsi, l'Église tient son origine et son pouvoir de Dieu, et, quand elle prétend nous parler au nom de Dieu, c'est Dieu lui-même qui se porte garant de sa parole, Dieu qui sanctionne de sa propre autorité ses enseignements.

Il ne faut d'ailleurs pas oublier que l'Église tient sa doctrine concernant les Évangiles d'une tradition ininterrompue qui remonte jusqu'à son berceau. Elle existait déjà lorsque parurent nos livres saints : c'est elle qui les reçut en sa garde, c'est elle qui en connut aussitôt les origines : des apôtres du Christ, et aussi de l'Esprit de Dieu qui l'assistait, elle apprit leur autorité divine, en même temps que leur valeur humaine. Aussi dès les premiers jours trouvons-nous en son sein la croyance qu'elle devait définir plus tard dogmatiquement [1].

L'Église garantit donc notre foi aux Évangiles. Mais, indépendamment de cette assurance de foi,

[1] Vers l'an 150, on lisait déjà, dans les assemblées des chrétiens, les Évangiles, ou « Mémoires des apôtres », *aussi bien que les écrits des Prophètes*. « Au jour dit du Soleil (le dimanche), écrit saint Justin, tous ceux qui habitent villes et campagnes se réunissent en un même lieu, et on lit les Mémoires des apôtres, ou bien les écrits des prophètes, durant un temps marqué. » (*Apologie* I^re^, 67.) Dès le début du II^e^ siècle, l'Épître dite de S. Barnabé allègue *comme Écriture* un passage de S. Mathieu : « Prenons garde, de peur que, selon qu'il est écrit, nous ne nous trouvions beaucoup d'appelés et peu d'élus. » (Barnab., IV, 14.)

nous pouvons nous faire de nos écrits sacrés une opinion scientifique et rationnelle. Nous pouvons humainement contrôler leur origine, vérifier leur contenu, et nous rendre compte de leur valeur historique. Peut-être ne sera-t-il pas inutile de résumer ici brièvement les conclusions auxquelles est arrivée sur ce point la critique contemporaine.

***

Nos plus anciens manuscrits des Évangiles remontent seulement au IV^e^ siècle après J.-C. Le papyrus, qui auparavant tint généralement la place du parchemin, était si peu fait pour durer que, même des innombrables manuscrits de la littérature profane, antérieurs à cette époque, presque aucun n'a échappé à l'usure du temps. Cependant les nombreuses citations des premiers écrivains ecclésiastiques, et les versions déjà faites du texte sacré, nous renseignent exactement sur l'existence et la teneur de nos Évangiles durant cette période. En remontant la série des documents conservés de ces trois premiers siècles, il nous est facile de suivre en quelque sorte pas à pas, jusqu'aux temps apostoliques, la trace de nos écrits sacrés.

C'est particulièrement autour de l'an 200, au début du III^e^ siècle et dans le dernier quart du II^e^, donc un siècle environ après la mort des apôtres, que les témoignages se présentent nombreux et intéressants.

A cette époque, les Évangiles sont d'un usage universel. Sur toutes les parties de l'empire romain, qui forment comme une ceinture autour de la Méditerranée, des Églises se sont fondées et déjà sont florissantes. Partout on connaît et on emploie nos écrits : en Syrie, c'est Tatien, qui compose vers 170 son *Diatessaron ;* en Égypte, c'est Clément d'Alexandrie qui, entre 190 et 203, rédige ses *Stromates* et ses *Hypotyposes ;* dans l'Afrique septentrionale, c'est Tertullien de Carthage, qui disserte contre les hérétiques entre 190 et 220 ; en Gaule, saint Irénée, qui publie entre 177 et 189 son grand *Traité contre les Hérésies ;* à Rome enfin, le Canon dit de Muratori, qui dresse la liste officielle des Écritures, vers les années 175-190.

Ce qu'attestent ces divers témoins, ce n'est pas seulement que nos quatre Évangiles canoniques existent et sont connus partout à leur époque, mais encore qu'ils sont universellement employés d'une manière intense. Ils sont si bien entrés dans l'usage courant que déjà Tatien rédige en syriaque, pour la commodité des fidèles d'Edesse, cette sorte d'harmonie évangélique qui a reçu le nom de *Diatessaron*, ou Évangile formé des quatre. A la même époque, le Canon de Muratori énumère nos quatre Évangiles parmi les Écritures lues officiellement dans l'Église d'Occident[1]. Écrivains

[1] Le document nous est parvenu mutilé ; les premières lignes manquent. La partie conservée ne mentionne que l'Évangile de S. Luc et celui de S. Jean ; mais ils sont présentés comme étant le troisième et le quatrième.

a

grecs, comme saint Irénée, et écrivains latins, comme Tertullien, tissent leurs écrits de citations évangéliques, si bien qu'à l'aide de leurs œuvres on pourrait reconstituer nos livres saints en entier. Déjà même Tertullien peut se servir d'une version latine des Évangiles, faite au cours du IIe siècle, et dont l'usage est devenu commun dans l'Église africaine [1].

Ce qu'attestent encore ces témoins, c'est que partout l'on croit tenir les quatre Évangiles, et eux quatre seulement, de la tradition des apôtres ; cette croyance est si ferme, si publique, si sûre d'elle-même, qu'on ne craint pas de l'opposer, comme un fait irrécusable, aux hérétiques qui altèrent la foi. « L'Église a quatre Évangiles, dira bientôt Origène, disciple de Clément d'Alexandrie ; les hérésies en ont un grand nombre... Mais, parmi tous ces écrits, nous approuvons ce que l'Église approuve, c'est-à-dire les quatre Évangiles qui doivent être reçus [2]. » Clément d'Alexandrie lui-même, à un gnostique qui lui allègue une citation d'apocryphe, répond hautement : « Cette parole ne se lit pas dans les quatre Évangiles que nous a transmis la tradition, mais dans celui des Égyptiens [3]. » Tertullien, saint Irénée, opposent de même le fait de la possession traditionnelle des quatre Évangiles aux hérétiques de leur temps [4].

[1] Tertullien, *De monogamiâ*, c. XI ; *Adv. Praxeam*, c. V.
[2] Origène, *In Luc.*, hom. I.
[3] Clément d'Alex., *Stromat.*, III, 13.
[4] Tertullien, *Adv. Marcion.*, V, 5. — S. Irénée, *Contrâ Hæres.*, lib. III, c. XI, 7-9, etc.

Enfin, la tradition ainsi constatée, un siècle après le temps des apôtres, ne se contente pas de présenter les quatre Évangiles comme un legs précieux transmis aux chrétiens par leurs pères dans la foi : elle atteste d'une façon précise leur origine apostolique. A Alexandrie comme à Carthage, à Lyon comme à Rome, partout l'on croit que nos Évangiles ont été composés par les deux apôtres et les deux disciples d'apôtres, saint Mathieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean.

Clément reproduit sur ce point le témoignage que lui ont laissé ses prédécesseurs au didascalée d'Alexandrie : « L'ancien disait que les premiers Évangiles dans l'ordre de la composition sont ceux qui contiennent les généalogies (c'est-à-dire ceux de saint Mathieu et de saint Luc). Voici à quelle occasion fut rédigé celui de Marc. Lorsque Pierre eut prêché publiquement le Verbe à Rome, et promulgué l'Évangile sous l'inspiration de l'Esprit, beaucoup de ses auditeurs exhortèrent Marc, qui depuis longtemps l'accompagnait et savait par cœur ce qu'avait dit l'apôtre, à mettre par écrit ce qu'il avait entendu. Ce qu'ayant appris, Pierre ne s'opposa point au dessein de son disciple, mais ne fit rien non plus pour l'encourager. Quant à Jean, le dernier de tous, comme il vit que les autres évangélistes avaient fait connaître l'histoire corporelle du Christ, à la demande de ceux qui vivaient avec lui et inspiré par l'Esprit-Saint, il écrivit l'Évangile spirituel [1]. »

[1] Clément d'Alex., *Hypotyp.*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14.

Tertullien nous transmet un témoignage semblable pour l'Église africaine. « Nous soutenons avant tout que l'instrument évangélique a pour auteurs les apôtres, auxquels le Seigneur a confié la charge de promulguer l'Évangile ; ou, si ces auteurs sont des disciples d'apôtres, ils n'ont pu l'écrire seuls, mais avec les apôtres, et d'après les apôtres. La prédication des disciples, en effet, aurait pu devenir suspecte de vaine gloire, si elle n'avait été assistée de l'autorité de leurs maîtres, bien plus, de l'autorité du Christ qui fit les apôtres maîtres. Enfin, d'entre les apôtres, Jean et Mathieu nous donnent la foi ; d'entre les disciples, Luc et Marc nous la renouvellent[1]. »

Même tradition à Rome, comme il résulte du Canon de Muratori[2], et dans les Gaules, comme en témoigne expressément saint Irénée : « Parmi les Hébreux, écrit le grand évêque de Lyon, Mathieu publia en leur langue l'Écriture de l'Évangile, tandis que Pierre et Paul évangélisaient à

[1] Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, 2.

[2] *Canon de Muratori* : « En troisième lieu, l'Évangile selon Luc. Ce Luc, médecin, après l'Ascension du Christ, avait servi de compagnon à Paul dans ses voyages. Il écrivit en son propre nom, avec ordre, sans pourtant avoir lui-même vu le Seigneur en sa chair ; mais, selon qu'il put se renseigner, il commença son récit à la nativité de Jean. — En quatrième lieu, l'Évangile de Jean, d'entre les disciples. Celui-ci, exhorté par ses condisciples et évêques, leur dit : Jeûnez avec moi, aujourd'hui et ces trois jours, et ce qui aura été révélé à chacun, nous le reproduirons chacun pour notre part. La même nuit, il fut révélé à André, d'entre les apôtres, que Jean fit de toutes choses une relation en son nom, qui serait ensuite approuvée de tous. » (Dans E. Preuschen, *Analecta*, p. 129 ; Th. Zahn, *Geschichte des Neutest. Kanons*, t. II, p. 139.)

Rome et fondaient l'Église. Après leur départ, Marc, disciple et interprète de Pierre, mit aussi par écrit la prédication de Pierre. A son tour, Luc, compagnon de Paul, publia en un livre l'Évangile prêché par celui-ci. Enfin, Jean, le disciple du Seigneur, celui qui avait reposé sur sa poitrine, donna lui aussi son Évangile, tandis qu'il résidait à Éphèse, en Asie [1]. »

Tels sont les faits attestés par les documents de l'histoire. Il est facile d'en montrer la portée.

Tout d'abord, l'usage intense de nos Évangiles, dès la fin du IIe siècle et le début du IIIe, dans les parties de l'Église les plus distantes et les plus diverses, suppose nécessairement que ces écrits ont une origine déjà ancienne. Or, nous ne sommes guère à plus d'un siècle des temps apostoliques. Force nous est donc de faire remonter la composition des Évangiles à une date fort voisine de ces temps apostoliques, pour ne pas dire aux temps apostoliques eux-mêmes.

D'autre part, la croyance, à ce moment constatée, touchant l'origine et la transmission apostolique de nos écrits, a tous les caractères d'une tradition primitive et bien fondée. Non seulement c'est une conviction universelle, établie dans toutes les parties de l'Église ; une croyance publique, extrêmement ferme, qu'on peut opposer aux hérétiques comme un argument irréfutable ; mais c'est encore une tradition très nette, dont on connaît l'histoire, et dont on peut suivre le cours

[1] S. Irénée, *Contrà Hæres.*, lib. III, c. I, 1.

jusqu'aux origines. Chaque Église, en effet, garde vivant le souvenir de ses maîtres dans la foi ; elle sait par quels canaux lui est venue la doctrine du Christ, par quelle succession ses évêques se rattachent au Sauveur.

Rien de mieux établi que la succession des pontifes et les étapes de la tradition, dans l'Église de Rome fondée par saint Pierre. A Alexandrie, Clément se réfère à son maître Pantène, disciple immédiat des presbytres qui entendirent les apôtres[1]. En Gaule, saint Irénée invoque le témoignage des anciens qu'il a connus en Asie, que ses contemporains, et des hérétiques comme Florinus, ont connus aussi bien que lui ; il se réclame de Polycarpe, évêque de Smyrne, de Papias, évêque d'Hiérapolis, et d'autres presbytres asiates, disciples de l'apôtre Jean et héritiers directs de ses enseignements. Or une tradition aussi universelle, aussi ferme, aussi précise, à un siècle seulement de son origine présumée, une tradition qu'à cette époque même il était facile de contrôler par les souvenirs comparés des diverses Églises, et dont aux différents lieux, on pouvait remonter le cours jusqu'à sa source première, ne peut qu'être fondée sur la réalité.

Ainsi, la seule tradition, constatée à la fin du IIe siècle, suffit à établir l'origine apostolique de nos Évangiles. Mais cette tradition reçoit une confirmation précieuse des témoignages plus anciens qui s'échelonnent de la fin du IIe siècle à la

[1] Clément d'Al., *Strom.*, I, 1 ; *Hypot.* (Eusèbe, *H. E.*, V, 11 ; VI, 13).

fin du Ier. Les documents de cette période primitive nous sont parvenus peu nombreux et peu étendus. Ce sont pour la plupart des écrits de circonstance et d'un caractère particulier, où l'on n'avait guère occasion de citer nos écrits. D'autre part, il ne faut pas oublier qu'à une époque où vivaient encore ceux qui avaient connu les apôtres ou leurs disciples, la tradition orale restait prépondérante et que l'on sentait moins le besoin d'en appeler à l'Écriture. Le témoignage néanmoins très réel que ces divers documents rendent à nos Évangiles n'en est que plus significatif.

Au milieu du IIe siècle, deux écrivains nous fournissent un renseignement précieux. L'un représente, à la fois, la Palestine, dont il est originaire, l'Asie-Mineure où il a été converti à la foi, et Rome où il enseigne à la tête d'un didascalée : c'est saint Justin ; l'autre appartient à l'Asie-Mineure : c'est Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie. Saint Justin, dans ses *Apologies* du christianisme adressées, l'une à l'empereur, l'autre au sénat romain, vers l'an 150, mentionne fréquemment les Évangiles, qu'il appelle « les Mémoires des apôtres » ; il les montre lus chaque dimanche dans les assemblées des fidèles, et les cite d'ailleurs abondamment. Papias, contemporain de saint Polycarpe, a aussi entre les mains les Évangiles et rapporte le témoignage de la tradition sur l'origine des deux premiers [1].

[1] Papias, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, XXXIX : « L'ancien disait encore ceci : Marc, étant devenu l'interprète de Pierre, a soigneu-

Vers la même époque, le païen Celse puise dans les textes évangéliques ses objections contre les chrétiens, tandis que les hérétiques, Marcion, Basilide, Valentin, s'efforcent d'appuyer leurs erreurs sur les écrits de saint Luc ou de saint Jean.

Au début même du IIe siècle, et dès la fin du Ier, plusieurs documents renferment des citations proprement dites des Évangiles et de nombreuses allusions à nos textes sacrés. Tels, l'Épître dite de saint Barnabé [1], la Doctrine des douze apôtres [2], l'Épître de saint Polycarpe, évêque de Smyrne [3], les sept Épîtres de saint Ignace, évêque d'Antioche [4], enfin l'Épître de saint Clément de Rome [5].

sement écrit tout ce dont il se souvenait ; cependant, il n'a pas écrit avec ordre ce qui a été dit ou fait par le Christ, car il n'avait pas entendu le Seigneur et il ne l'avait pas accompagné comme disciple, mais, plus tard, comme je l'ai dit, il avait accompagné Pierre qui, selon les besoins, donnait ses enseignements, mais sans exposer avec ordre les discours du Seigneur ; en sorte que Marc n'a fait aucune faute en écrivant ainsi certaines choses selon qu'il se rappelait, car il n'avait qu'un souci, celui de ne rien omettre de ce qu'il avait entendu, et de n'y introduire aucune erreur. » — « Mathieu avait écrit en langue hébraïque les discours du Seigneur, et chacun les interprétait comme il pouvait. »

[1] De 130-131, d'après Harnack, *Die Chronologie der Altchristlichen Litteratur*, IIe part., t. I, 1897, p. 410-428 ; plutôt de 96-98, d'après Funk, *Patres Apostolici*, 2e éd., 1901, t. I, p. XXV ; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, éd. française, 1898, t. I, p. 60-62.

[2] De 130-160, d'après Harnack, *op. cit.*, p. 428-438 ; de 80-90, d'après Funck, *op. cit.*, p. XIII ; Bardenhewer, *op. cit.*, p. 41 ; peut-être même d'avant 80, d'après Batiffol, *Anciennes Littératures chrétiennes, La Littérature grecque*, 1897, p. 72.

[3] Légèrement postérieure à la mort de saint Ignace.

[4] Mort sous Trajan (98-117) ; entre 110-117, d'après Harnack, *op. cit.*, p. 381-406 ; plutôt en 107, d'après Funk, *op. cit.*, p. LVIII ; Allard, *Histoire des Persécutions*, t. I, 1885, p. 179.

[5] De 96-97, d'après Funk, *op. cit.*, p. XXXVIII ; Bardenhewer,

C'est ainsi qu'à l'aide des documents, échelonnés de la fin du IIe siècle à la fin du Ier, nous pouvons suivre, pour ainsi dire, pas à pas la trace de nos Évangiles, et remonter, comme par étapes, la marche progressive de leur diffusion. Ces témoignages primitifs s'éclairent, il faut l'avouer, singulièrement, et prennent leur pleine signification, à la lumière de cette tradition si ferme et si universelle que nous avons constatée, à la fin du IIe siècle, en tant de documents.

Voilà donc le fait attesté par l'histoire : nos Évangiles remontent bien à la période originelle du Christianisme, et plus précisément aux temps apostoliques. Essayons de contrôler la vérité de ce témoignage extrinsèque par l'examen interne de nos écrits.

Un ouvrage, attribué à un auteur, de tel pays, de telle époque déterminée, doit, pour être reconnu authentique, ne contenir rien qui ne convienne à cet auteur, à ce pays, à cette époque, et au contraire présenter tous les traits que suppose une telle origine. Pour s'en assurer, il est nécessaire, d'une part, de bien connaître les caractères de l'auteur, du pays, et de l'époque présumée ; d'autre part, d'analyser minutieusement les particularités qui, à ces divers points de vue, signalent l'ouvrage, et faire ensuite la comparaison. Cet examen est particulièrement facile lorsqu'il s'agit

op. cit., p. 69 ; de 93-95, d'après Harnack, *op. cit.*, p. 251-255 ; Batiffol, *op. cit.*, p. 12.

d'un pays, ou d'une époque nettement caractérisée, et d'un ouvrage où la physionomie propre du pays et de l'époque a dû, à raison même du genre littéraire de l'écrit, se refléter abondamment et dans toute sa complexité. Or, tels sont bien le pays de Palestine et l'époque des origines chrétiennes, et tels sont bien, d'autre part, nos Évangiles : d'un côté, les particularités les plus extraordinaires, les plus inouïes, les plus nettement spécifiques ; de l'autre, des écrits anecdotiques, aux récits minutieusement circonstanciés, aux situations délicatement compliquées, aux traits de mœurs bien précisés.

Rien de plus caractéristique d'abord que la langue de nos Évangiles. Les philologues en ont fait l'objet d'études approfondies ; ils en ont analysé toutes les phrases, déterminé toutes les constructions, classé tous les mots ; et l'on a rédigé lexiques et grammaires des Évangiles, par comparaison avec les lexiques et grammaires des autres documents contemporains. Or, de tous ces travaux, une conclusion se dégage, irrécusable : c'est que le lexique et la grammaire des Évangiles ont, sous la forme grecque, un caractère essentiellement sémitique. Ce ne sont pas seulement çà et là quelques mots conservés de la langue parlée au temps du Christ, tels que *Corban*, *Ephphetha*, *Thalitha Cumi*, *Eloï*, *Eloï*... ; ce sont nombre de locutions qui ne sont intelligibles qu'en faisant appel à l'hébreu ou à l'araméen ; c'est la construction habituelle des phrases qui porte la marque

de l'esprit sémitique. Pour quiconque étudie, au point de vue de la langue, nos écrits sacrés, c'est un fait incontestable qu'ils sont l'œuvre de chrétiens familiarisés avec la langue juive. Et déjà cela nous reporte au berceau même de notre foi, à cette époque primitive où du sein de la synagogue s'éleva la religion nouvelle.

Juifs d'origine, ces chrétiens nous apparaissent encore comme des Palestiniens. Ils décrivent, en effet, les lieux où s'est passée la vie du Sauveur. Or, cette description est si précise, et elle est reconnue si exacte, qu'elle doit être l'œuvre de gens ayant vécu en Palestine et connaissant cette contrée dans les moindres détails. Pour décrire, comme font nos évangélistes, la campagne galiléenne, le lac de Génésareth et la vie animée de son littoral, les particularités topographiques de menues bourgades comme Nazareth, les distances respectives des diverses cités, les environs de Jérusalem et les monuments de la ville sainte, il fallait avoir séjourné aux lieux mêmes où s'était passée la vie du Sauveur.

Mais à quelle époque nos écrivains ont-ils connu la Palestine ? Une circonstance providentielle nous permet de le déterminer. Peu de temps après la mort de Jésus, en l'an 70, un événement capital vint bouleverser Israël et établir en Palestine un ordre de choses tout nouveau. Ce fut la ruine de Jérusalem.

Le monde palestinien, antérieur à cette époque, nous est aujourd'hui connu par de nombreux do-

cuments : ouvrages du Juif Josèphe, annales des historiens latins, inscriptions, médailles, et autres monuments de l'histoire. C'était un monde tout à fait à part, unique, au point de vue politique, social et religieux. La Judée, d'abord gouvernée par le roi Archélaüs, fils d'Hérode le Grand, est ensuite administrée par un procurateur romain, placé sous la dépendance du légat impérial de Syrie, tandis que la Galilée obéit à Hérode Antipas, le tétrarque vassal de Rome, et à ses successeurs. L'administration romaine laisse une certaine autonomie aux institutions locales ; le sanhédrin garde en partie ses attributions judiciaires. C'est une situation étrangement complexe que créent les rapports des deux pouvoirs, vassal et suzerain : le mélange même de la civilisation étrangère avec les mœurs héréditaires de la nation juive se traduit en des détails très particularisés. Surtout, la ville de Jérusalem a une physionomie extrêmement personnelle, si l'on peut ainsi dire, avec ses nombreux monuments profanes et religieux, avec son temple magnifique, reconstruit par Hérode, avec ses grands-prêtres si influents, avec ses castes si remuantes de sadducéens, pharisiens et scribes, avec sa vie religieuse incomparablement intense autour des parvis sacrés [1].

Mais voilà que ce monde palestinien, si minutieusement caractérisé, disparaît tout d'un coup, en 70. La Palestine est saccagée par les armées

[1] Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 1898, 3e éd., t. II, p. 313 sq., 388 sq.

romaines ; les cités populeuses sont dévastées ; Jérusalem est, après un long siège, brûlée et détruite de fond en comble ; de ses monuments il ne reste que des ruines ; de son temple et de sa vie liturgique, plus qu'un souvenir.

Or, il est remarquable que le monde palestinien reflété en nos Évangiles, n'est pas celui qui succéda à la ruine de Jérusalem, mais bien celui qui précéda la catastrophe. Ce qu'on retrouve dans nos écrits, c'est la situation politique, sociale et religieuse, contemporaine du Sauveur, telle qu'elle a été reconstituée par la critique moderne. Nous y saisissons sur le vif les relations délicates du pouvoir romain et des autorités juives, le conflit des attributions judiciaires du sanhédrin avec celles du procurateur de Rome. Pharisiens, sadducéens et scribes s'agitent bien vivants autour de la personne de Jésus. Jérusalem nous y apparaît avec ses monuments encore debout, avec ses grands-prêtres révérés, avec sa vie religieuse en plein exercice [1].

Seuls, des contemporains, ayant été mêlés à ce monde palestinien, ayant vécu au milieu des hommes et des choses, ont pu décrire avec pareille justesse un milieu à ce point compliqué. Après le bouleversement profond causé par la catastrophe de 70, et auquel ne peut même pas se comparer la révolution amenée en France par les événe-

[1] Loisy, *Le quatrième Évangile*, 1903, p. 201 : « Dans les Synoptiques, les partis juifs... sont nettement distingués... L'action des différents groupes se dessine et l'histoire apparaît dans sa multiple variété. »

ments de 1789, une aussi exacte restitution d'un passé à jamais disparu eût été, pour tout autre, impossible. Les anciens n'avaient point le sens archéologique ; les habiletés et les multiples ressources de la critique moderne leur faisaient totalement défaut pour de telles reconstructions. Si l'on songe, d'autre part, que ce tableau du monde contemporain de Jésus n'est rien moins qu'intentionnel, mais qu'il résulte de traits épars jetés sans ordre et sans dessein, au fur et à mesure des circonstances, il faut bien convenir, qu'étant néanmoins si exact, il ne peut qu'être l'œuvre de contemporains, c'est-à-dire de Juifs palestiniens antérieurs à l'an 70.

Bien plus, on peut reconnaître, au caractère des relations évangéliques, que leurs auteurs sont des témoins oculaires, qui racontent avec sincérité et précision ce qu'ils ont vu et entendu. Les allées et venues du Sauveur, le progrès de sa manifestation publique, le va-et-vient des opinions populaires, tout est peint sur le vif, avec une netteté et une sobriété de traits, avec une franchise et une simplicité de ton, dont il est impossible de ne pas être frappé. Pas de commentaires ni de réflexions personnelles ; à peine note-t-on brièvement le résultat des démarches de Jésus, l'impression faite par ses discours et ses miracles, ou, en telles et telles circonstances, l'accomplissement des anciennes prophéties ; mais le fait lui-même est exposé dans toute sa naïveté. Que de détails invraisemblables, s'ils ne sont d'un témoin oculaire !

Que de traits qui ne peuvent être qu'empruntés à la réalité ! L'on est bien en face d'une photographie vivante des lieux, des personnes et des scènes évangéliques entières. Partout un naturel, une loyauté de ton, une précision des circonstances, tels que l'on s'écrie instinctivement : Non ! cela n'est pas de romanciers qui inventent, ni d'enthousiastes qu'illusionne un mirage trompeur ; c'est, à n'en pas douter, le souvenir de témoins, simplement et froidement reproduit par des chroniqueurs fidèles.

Est-ce à dire que nos écrits ont été rédigés définitivement par ces témoins ? Les observations que nous venons de faire pourraient s'accommoder d'une autre hypothèse. Nos Évangiles, sans doute, représentent les relations de témoins oculaires des faits; toutefois ces relations elles-mêmes peuvent être l'œuvre d'écrivains postérieurs, utilisant les mémoires de leurs devanciers. L'hypothèse est logique, et, au regard même de la tradition, elle est en partie vérifiée, puisque des quatre évangélistes, dont les noms nous ont été transmis, deux seulement ont pu être les témoins immédiats du Sauveur. Mais le fait que nous trouvons si fidèlement reproduits, en nos écrits, des souvenirs de propres témoins, nous autorise dès l'abord à présumer que les rédacteurs, s'ils n'ont pas été eux-mêmes ces témoins, ont été du moins fort rapprochés de leur temps, et sans doute en relation directe avec eux.

Cependant nous sommes à même de préciser

davantage. La tradition assigne comme auteurs à nos quatre Évangiles saint Mathieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean. Or, les caractères internes de chacun de nos écrits semblent correspondre exactement à ce que nous savons de plus certain touchant leurs auteurs respectifs.

Le premier, qui insiste sur les rapports de l'Évangile avec la Loi, et appuie spécialement la messianité de Jésus sur les prophéties anciennes, n'a-t-il pas été composé pour les chrétientés judéo-chrétiennes des premiers jours de l'Église? Cela s'accorderait avec le témoignage de la plus ancienne tradition. « Mathieu parmi les Hébreux, dit saint Irénée, publia en leur propre langue l'Écriture de l'Évangile, tandis que Pierre et Paul évangélisaient à Rome et fondaient l'Église[1]. »

Le second Évangile paraît au contraire écrit pour des Gentils, et plus précisément pour les Romains. C'est ainsi qu'il explique les usages juifs, les ablutions et purifications des pharisiens, comme à des gens qui les ignorent ; ses phrases sont parsemées d'expressions latines ; il donne en monnaie romaine l'équivalent des deux menues pièces glissées par la veuve dans le tronc du temple. Et cela répond bien au témoignage traditionnel, d'après lequel saint Marc, disciple de saint Pierre, composa son Évangile pour les fidèles de Rome. Le fait même que cet Évangile est attribué à un simple disciple, plutôt qu'à Pierre lui-même, a toutes chances d'être conforme à la

[1] Cité ci-dessus, p. XVI.

vérité. « Marc n'eut pas assez d'importance pour qu'on ait cru relever un écrit en le lui attribuant[1]. »

Le troisième Évangile, de son côté, est manifestement composé pour des Gentils ; l'auteur doit être un disciple de saint Paul, pénétré de sa doctrine universaliste, et possédant la même tradition sur les derniers jours du Sauveur ; c'est celui-là même qui a composé le livre des Actes, comme le prouve la comparaison des Prologues et des caractères littéraires propres aux deux écrits. Et cela encore est bien conforme à ce que la tradition nous rapporte de saint Luc.

Enfin, le quatrième Évangile se présente comme l'œuvre d'un apôtre, et d'un apôtre bien-aimé de Jésus ; l'auteur paraît avoir survécu aux autres membres du collège apostolique ; c'est l'auteur même de l'Apocalypse[2], lequel a manifestement exercé une autorité souveraine sur les Églises d'Asie. Toutes choses qui sont en accord non moins parfait avec le témoignage de la tradition la plus autorisée concernant l'apôtre saint Jean.

L'étude interne des Évangiles semble donc confirmer de tout point le témoignage externe de la

[1] Renan, *Les Evangiles*, 2e éd., 1877, p. 114, note 1.

[2] M. Harnack (*Die Chronologie der Altchristl. Litteratur*, 1897, IIe part., t. I, p. 675, note 1) déclare se rallier à « cette hérésie critique qui fait remonter à un même auteur l'Apocalypse et l'Evangile ». Cf. H. R. Reynolds, art. *John's Gospel*, dans le *Dictionary of the Bible*, de Hastings, 1899, p. 709. Après une comparaison minutieuse, ce dernier écrivain conclut « à la haute probabilité que les deux documents viennent d'un même auteur ».

tradition primitive, à savoir que nos quatre Évangiles sont l'œuvre des deux apôtres et des deux disciples, saint Mathieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean.

***

Dans quelle mesure ces conclusions sont-elles aujourd'hui acceptées par la critique?

Nous sommes loin du temps où Baur, l'illustre chef de l'école de Tübingue (1847), datait le premier Évangile des années 130-134, le second et le troisième, de l'an 150, et le quatrième de la période 160-170. Les nombreux travaux entrepris depuis lors ont rapproché graduellement les conclusions de la critique des positions traditionnelles.

On peut dire qu'actuellement, protestants et rationalistes sont unanimes à placer la composition des trois premiers Évangiles dans la seconde moitié du Ier siècle, et celle du quatrième Évangile dans les premières années du IIe. Pour ce qui est des auteurs de nos écrits, on reconnaît assez généralement l'authenticité des deux Évangiles composés par les disciples, saint Marc et saint Luc, et l'on se refuse seulement à admettre que le premier des Évangiles soit, dans sa rédaction actuelle, de l'apôtre saint Mathieu, et le quatrième Évangile de l'apôtre saint Jean. Précisons davantage. Le premier des Évangiles, dans l'ordre de la composition, serait l'Évangile de saint Marc, œuvre authentique du disciple de saint Pierre,

qui l'aurait rédigé aux environs de l'an 70. Quelques années plus tard, autour de l'an 80, aurait été composé l'Évangile de saint Luc, probablement par saint Luc lui-même, disciple de saint Paul. C'est à peu près à la même époque qu'aurait paru l'Évangile dit de saint Mathieu, œuvre d'un disciple postérieur à l'apôtre. Enfin, dans les dix ou vingt premières années du IIe siècle, serait venu le quatrième Évangile, rédigé par un écrivain inconnu, peut-être disciple de l'apôtre saint Jean [1].

[1] D'après Renan (*Vie de Jésus*, 1863, et *Les Évangiles*, 1877), l'Évangile de saint Marc serait, à peu près, de 76 ; saint Mathieu, de 84 ; saint Luc, de 94 ; saint Jean, de 125. — D'après H. J. Holtzmann (*Einleitung in das Neue Testament*, 1885, 3e éd. 1892), Mc. serait de 68 ; Mt. de 67 ; Lc. de 70-100 ; Jn. de 100-133. — D'après B. Weiss (*Lehrbuch der Einleit. in das N. T.*, 3e éd. 1897), Mc. serait de 69 ; Mt. de 70 ; Lc. de 80 ; Jn. de 95. — D'après A. Jülicher (*Einleit. in das N. T.*, 1894, 3e éd. 1901), Mc. serait de 70-100 ; Mt. de 81-96 ; Lc. de 80-120 ; Jn. d'au delà de 100. — D'après A. Harnack (*Die Chronologie der Altchristlichen Litteratur*, IIe partie, t. I, 1897), Mc. serait de 65-70 ; Mt. de 70-85 ; Lc. de 78-93 ; Jn. de 80-110. — D'après Th. Zahn (*Einleit. in das N. T.*, t. II, 1899), Mt., en araméen, serait de 62, et en grec de 85 ; Mc. de 64 ; Lc. de 75 ; Jn. de 90-100. — L'*Encyclopædia biblica* de Cheyne, 1901 (art. *Gospels* et *John, son of Zebedee*, par P. W. Schmiedel), place approximativement Mc. vers 80 ; Mt. vers 90 ; Lc. vers 100-110 ; Jn. avant 140. — Le *Dictionary of the Bible* de Hastings, 1899 (art. *Gospels*, par V. H. Stanton, et *John, Gospel of*, par H. R. Reynolds), fait remonter Mc. un peu avant 70 ; Mt. autour de 70 ; Lc. à peu près entre 70-80 ; Jn. avant l'an 100.

L'attribution du second Évangile à saint Marc, disciple de saint Pierre, est reconnue authentique par tous ces critiques, à l'exception de M. Schmiedel, qui la révoque en doute. M. Loisy, qui jusqu'ici s'était prononcé pour l'authenticité parfaite (*Les Évangiles synoptiques*, 1893, p. 4, 6 ; *Revue d'hist. et de littér. relig.*, *Chronique biblique*, 1899, p. 467, etc.), estime maintenant que l'Évangile serait tout au plus basé sur un recueil de traditions de saint Pierre qui pourrait remonter à saint Marc (*Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1904, p. 82).

Quant à la question de l'attribution du troisième Évangile à

Ces conclusions, on le voit, se rapprochent sensiblement des données communément reçues jusqu'ici. Depuis saint Irénée, en effet, la tradition ecclésiastique s'est accordée à placer la composition des trois premiers Évangiles entre l'an 50 et l'an 70, et celle du quatrième entre 80 et 100. Et c'est la datation la plus généralement admise par les écrivains catholiques de nos jours [1]. On peut

saint Luc, elle est résolue dans un sens dubitatif ou négatif par H. J. Holtzmann, A. Jülicher, P. W. Schmiedel. L'Évangile, en effet, est à coup sûr du même auteur que le livre des Actes. Le livre des Actes lui-même, pour la partie connue sous le nom de *Journal de voyage* (XVI, 10-17 ; XX, 5-15 ; XXI, 1-18 ; XXVII, 1-XXVIII, 16) — ce sont les passages où le narrateur, parlant à la première personne du pluriel (Wirstücke), se présente comme ayant pris part aux événements racontés — remonte sans aucun doute à un compagnon de saint Paul, en qui on ne peut guère voir un autre que saint Luc. Or, d'après Holtzmann, Jülicher, Schmiedel, ces passages constitueraient seulement un document utilisé par le rédacteur du livre ; dès lors, il faudrait distinguer de saint Luc ce rédacteur final, qui serait en même temps l'auteur du troisième Évangile. — Mais, l'on peut trouver, au contraire, des preuves tendant à l'identification du rédacteur définitif avec l'auteur des *Wirstücke*, et, d'autre part, l'on peut voir le compagnon de saint Paul accusé dans l'ensemble du livre autant que dans le *Journal de voyage*, si bien que l'attribution du livre des Actes et du troisième Évangile à saint Luc reste fermement soutenue, après Renan lui-même, par des critiques comme F. Blass, *Acta Apostolorum, sive Lucæ ad Theophilum Liber alter*, 1895 ; Th. Zahn, *Einleit. in das N. T.*, t. II, 1899 ; Plummer, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, 3e éd., 1900 ; Rackam, *The Acts of the Apostles*, 1901 ; Headlam, art. *Acts of the Apostles*, dans le *Dictionary of the Bible* ; Stanton, art. *Gospels*, ibid. ; sans parler des écrivains catholiques tels que Knabenbauer, *Commentarius in Actus Apostolorum*, 1899, etc.

[1] Cf. Bacuez et Vigouroux, *Manuel biblique*, t. III, 10e éd., 1900 ; Cornely, *Introductio in U. T. libros sacros*, t. III, 1886. — Mgr Batiffol (*Six leçons sur les Evangiles*, 4e éd., 1897 ; *Jésus et l'histoire*, 2e éd., 1904) fixe la composition de saint Marc vers 60 ; celle de saint Luc, vers 65 ; celle de saint Mathieu, vers 65-70 ; celle de saint Jean, vers 95. — Le P. Minocchi (*Il*

dire que les seuls points où la critique tende à s'écarter notablement de la tradition, sont ceux de la composition du premier Évangile par l'apôtre saint Mathieu, et de la composition du quatrième par l'apôtre saint Jean [1].

L'hypothèse relative à l'Évangile de saint Jean est en dépendance d'un problème fort complexe, que l'on est encore loin d'avoir définitivement résolu : celui des rapports du quatrième Évangile avec les trois premiers, au point de vue de la narration des faits et de la reproduction des discours. L'étude de ce problème demande un volume spécial ; nous ne pouvons l'entreprendre ici. Au surplus, nous réserverons, dans le présent ouvrage, le témoignage de ce quatrième Évangile, et, pour répondre aux exigences actuelles de

Nuovo Testamento tradotto e annotato, I, Vangeli, 1900) assigne aux Synoptiques la période 65-90, approximativement, et à saint Jean les dernières années du I^er^ siècle. — D'après M. Loisy (*Les Evangiles synoptiques*, 1893 ; *Chronique biblique*, passim dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1896-1904 ; *Autour d'un petit livre*, 1903, p. 76 sq. ; *Le quatrième Evangile*, 1903), Mc. daterait des environs de 70 ; Mt. et Lc. des environs de 80 ; Jn. du début du II^e^ siècle.

[1] L'Église n'a pas de définition de foi touchant l'origine humaine de nos écrits sacrés, mais seulement touchant leur origine divine, c'est-à-dire leur caractère inspiré. Néanmoins, lorsque le Concile de Trente énumère les Livres saints dont il définit ensuite l'inspiration, il mentionne « les quatre Évangiles, selon Mathieu, Marc, Luc et Jean », sans doute comme étant, dans sa pensée, en dépendance réelle de saint Mathieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean. Cette indication intentionnelle ne fait pas partie de la définition proprement dite ; c'est néanmoins une recommandation autorisée et comme une invitation officielle à maintenir le rapport de ces Évangiles avec les auteurs auxquels les a toujours attribués la tradition. — Cf. Loisy, *Histoire du Canon du Nouv. Test.*, 1891, p. 250 sq.

la critique, nous nous bornerons habituellement au témoignage des trois premiers.

Quant à l'hypothèse relative à l'Évangile de saint Mathieu, elle dépend, en partie, elle-même, d'un problème qui n'est pas plus près d'avoir reçu sa solution : le problème des rapports littéraires constatés entre les trois premiers Évangiles. Ces trois Évangiles sont conçus sur un plan uniforme, ils embrassent la même partie galiléenne du ministère de Jésus, et, pour une bonne part, relatent les mêmes faits et les mêmes discours, si bien qu'ils peuvent être juxtaposés sur trois lignes parallèles, de façon à présenter leur triple exposé biographique sous une même vue. De là leur nom d'Évangiles *synoptiques* (du grec σύνοψις, *synopsis*, vue de plusieurs choses *à la fois*). Or, comment expliquer ces ressemblances intimes de nos trois Évangiles, compliqués de divergences non moins profondes, qui ne permettent pas de supposer qu'ils soient purement et simplement calqués l'un sur l'autre ? C'est le problème qu'on a appelé *Problème synoptique*.

Extrêmement complexe, il a donné lieu à toutes les hypothèses possibles. Celle à laquelle les critiques paraissent s'arrêter le plus généralement aujourd'hui peut être ainsi formulée : l'Évangile de saint Marc, qui est le plus court, qui ignore les récits de l'Enfance, qui paraît reproduire plus exactement dans sa forme originelle la catéchèse des apôtres, telle qu'elle se constate au livre des Actes, a dû précéder l'Évangile de saint Mathieu,

qui suppose un travail de réflexion postérieure, et l'Évangile de saint Luc qui est une véritable œuvre d'historien. Cet Évangile de saint Marc, presque uniquement narratif, aurait servi de base aux deux autres Évangiles. L'auteur de l'Évangile dit de saint Mathieu aurait emprunté la narration de saint Marc, la complétant d'après ses sources particulières, et, dans la trame du récit, aurait inséré les discours puisés en des recueils déjà existants ; le principal de ces recueils, écrit en araméen ou déjà traduit en grec, pourrait être ce recueil de *Discours du Seigneur*, que Papias mentionne comme l'œuvre de l'apôtre Mathieu, et cela justifierait dans une certaine mesure le titre donné dès l'époque la plus ancienne à notre Évangile. De son côté, l'Évangile de saint Luc serait basé sur saint Marc pour le fond du récit, et, quant aux discours, il dépendrait, lui aussi, d'un recueil primitif, peut-être le même recueil dans lequel aurait puisé le pseudo-Mathieu ; ces deux sources principales il les aurait complétées à l'aide de documents particuliers et il aurait harmonisé le tout à la façon d'un véritable historien.

Telle est la solution que tendent à donner les critiques modernes au problème synoptique[1]. Cette solution, il faut bien le dire, reste encore à

[1] Cf. auteurs et ouvrages cités ci-dessus, p. XXXI, note 1. En outre : P. Wernle, *Die Synoptische Frage*, 1899 ; H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, t. I, 1886, 2e éd. 1901 ; O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901 ; Soltau, *Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert*, 1901 ; Rev. Hawkins, *Horæ Synopticæ*, 1899 ; J. Moffatt, *The historical New Testament*, 1901.

l'état de simple hypothèse, et d'hypothèse qui ne laisse pas de se heurter à deux difficultés considérables. Au point de vue de la critique externe, elle semble en désaccord avec le témoignage de la tradition la plus ancienne, qui nous présente si constamment l'Évangile de saint Mathieu comme le premier des Évangiles, composé pour l'Église judéo-chrétienne des premiers jours — ce dont témoigne d'ailleurs le caractère même du livre — et œuvre authentique de l'apôtre. Au point de vue de la critique interne, elle est incapable d'expliquer suffisamment les notables divergences qui existent entre les trois synoptiques, dans les parties indépendantes et jusque dans les récits communs [1].

Ne pourrait-on pas plus vraisemblablement supposer, à la base de nos synoptiques, un certain nombre de documents plus ou moins étendus et plus ou moins diversement recensés, peut-être même une sorte d'Évangile primitif, correspondant à la catéchèse ordinaire des apôtres et communiqué par eux aux premiers prédicateurs chrétiens? Cet Évangile primitif aurait été approprié de bonne heure par saint Mathieu aux besoins de l'Église judéo-chrétienne, complété d'après ses souvenirs personnels. Peu après, saint Marc l'aurait adapté lui-même aux besoins de l'Église de

[1] L'*hypothèse des deux sources* (Marc et les Logia) est néanmoins adoptée par un certain nombre de critiques catholiques : A. Loisy, *op. cit.* (ci-dessus, p. XXXII, note 1) ; Mgr Batiffol, *op. cit.*; P. Minocchi, *op. cit.*; P. Lagrange, *Jésus et la critique des Évangiles*, dans le *Bulletin de Littér. eccl.*, 1904, p. 19, etc.

Rome, en lui gardant plus exactement sa forme originale, sans laisser toutefois de le conformer en même temps à la prédication de saint Pierre. Enfin, saint Luc, prenant toujours l'Évangile primitif comme fond de son récit, l'aurait à son tour complété d'après ses propres sources, orales et écrites, en ordonnant le tout selon son plan particulier [1].

Au reste, il importe de l'observer, notre pre-

[1] Les critiques tendent présentement — et la chose nous paraît significative — à reconnaître que saint Marc, comme les deux autres Synoptiques, dépend de sources plus anciennes. — Jülicher, Wernle, admettent cette dépendance pour le discours apocalyptique du c. XIII ; Wendt, pour diverses séries d'anecdotes particulièrement groupées, par exemple II, 1-III, 6, et XII, 13-37. — D'après B. Weiss, l'Évangile de saint Marc, tout en servant de source à saint Mathieu et à saint Luc, dépendrait lui-même de l'écrit primitif de saint Mathieu, recueil, non seulement de discours, mais encore de récits. Joh. Weiss (*Das älteste Evangelium*, 1903) soutient également que cet Evangile primitif est, pour une bonne partie, à la base de saint Marc, aussi bien que de saint Mathieu et de saint Luc. Et M. Loisy (*Le second Évangile*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1903, p. 513 et suiv. ; cf. *L'Évangile et l'Église*, 2e éd., 1903, p. 3, 4) se prononce résolument, à quelques nuances près, en faveur de cette opinion. — De son côté, C. von Weizsäcker (*Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, 1864, 2e éd., 1901) place à la base de nos trois Synoptiques une source commune, que saint Marc reproduirait plus fidèlement, tandis que saint Mathieu et saint Luc l'auraient librement exploitée en la combinant avec les Logia, sans dépendre eux-mêmes de notre second Évangile. Le Rev. V. H. Stanton (dans le *Dictionary of the Bible*, 1899, art. *Gospels*, p. 241) se contente de résumer ainsi la question : « Notre Marc actuel est-il l'un des documents originaux qui seraient entrés dans la composition des Évangiles synoptiques ? Ou bien Marc lui-même s'est-il servi d'un document, le même dont se sont servis Mathieu et Luc, en le revisant beaucoup plus légèrement, et en se contentant d'y ajouter çà et là des traits retenus de son commerce intime avec saint Pierre ? On ne peut dire que la critique jusqu'ici se soit même approchée d'une conclusion décisive sur ce point. »

mier Évangile, eût-il été rédigé par un écrivain postérieur à saint Mathieu, et à peu près à l'époque de saint Luc, garderait encore, à raison de son origine, une valeur pareille à celle du second et du troisième, qui sont l'œuvre de simples disciples. D'autre part, il demeure fort remarquable que la critique moderne, même dans l'hypothèse des deux sources (Marc et les *Discours du Seigneur)*, tend à maintenir notre Évangile dans un rapport réel et très étroit avec son auteur traditionnel, en ce qu'elle le juge fondé, au moins pour une part notable, sur l'œuvre authentique de l'apôtre, simple recueil de discours, ou véritable Évangile primitif, composé en araméen [1]

[1] Quelques critiques protestants prétendent accorder l'hypothèse des deux sources avec la pleine authenticité du premier Évangile. Ainsi, d'après Th. Zahn *(op. cit.)*, notre premier Évangile grec est la traduction pure et simple, faite vers l'an 85, de l'Évangile araméen de saint Mathieu, composé vers 62 ; le traducteur grec se serait simplement inspiré de saint Marc (rédigé vers 64), pour la forme littéraire. E. Œhrich (*La composition des Évangiles*, 1897, p. 331) fait rédiger par saint Mathieu lui-même, sur la fin de sa carrière, la « nouvelle édition revue et corrigée de l'Évangile de Marc ». F. Godet (*Introduction au N. T.*, t. II, 1898, p. 321) émet l'idée que l'apôtre a confié à l'un de ses disciples le soin de compléter ses Logia.

Le plus grand nombre des partisans de l'hypothèse des deux sources admettent une demi-authenticité pour l'Évangile de saint Mathieu, en reconnaissant dans le document primitif des Logia l'œuvre véritable de l'apôtre. Jülicher (*op. cit.*, p. 240 ; cf. 298) observe qu' « on aurait difficilement songé pour cet Évangile au nom d'un apôtre aussi peu connu que Mathieu. On l'aurait beaucoup plus vraisemblablement attribué à Pierre à raison du rôle brillant qui lui est assigné (XVI, 18 sq., et XVII. 24-27). Tous les faits existants, y compris l'intérêt que montre le rédacteur pour Mathieu (IX, 9, et X, 3), s'expliquent mieux dans l'hyopthèse que des relations particulières ont existé entre cet Évangile et l'auteur traditionnel, que le rédacteur a effectivement basé son ouvrage sur un recueil de Logia rédigé par

En tout cas, la chose particulièrement importante est que nos trois synoptiques, alors même qu'il faudrait les attribuer à la seconde génération chrétienne et réduire la part prise par les auteurs traditionnels à leur rédaction, reposent sur des traditions orales et des documents écrits appartenant à la première génération, à l'époque même où vivaient encore les témoins directs du Sauveur.

l'apôtre, et qu'il l'a recommandé à ses compagnons dans la foi comme une version grecque, faite selon ses moyens, de l'ancien Mathieu ». Cf. Stanton, *op. cit.*, p. 242 ; Moffatt, *op. cit.*, p. 270. — Schmiedel, *op. cit.*, § 149, col. 1891, estime que saint Mathieu, s'il n'est pas l'auteur des Logia, directement employés par notre Évangéliste, peut l'être du moins d'un écrit plus ancien dont dépendraient les Logia définitifs eux-mêmes. C'est l'opinion qui paraît adoptée par M. Loisy (*Les Évangiles synopt.*, 1893, p. 3 ; *Chronique bibl.*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1899, p. 188, 467, etc.). Dans son ouvrage *Autour d'un petit livre*, p. 76, il se contente de dire : « Si le recueil de sentences a été rédigé d'abord par l'apôtre Mathieu, ce n'est certainement pas le même apôtre qui a combiné les discours du Seigneur avec le récit de Marc, pour constituer notre premier Évangile. »

Enfin, c'est encore une authenticité partielle, mais moins restreinte, que maintient la théorie de plusieurs critiques catholiques, où l'hypothèse d'une utilisation documentaire de saint Marc se trouve combinée avec celle d'une traduction de saint Mathieu en araméen. Le P. Calmes (*La question des Évangiles synoptiques* 1898, p. 26) estime, en effet, que « le traducteur du premier Évangile, en se servant de l'œuvre de saint Marc, a pu y puiser, en même temps que l'expression, des détails complémentaires, des traits particuliers, et même des faits qui ne se trouvaient pas dans l'Évangile araméen ». « Il faut reconnaître, écrit le P. Lagrange (*Revue biblique*, 1896, p. 26-27), que l'Évangile de saint Mathieu que nous possédons est plus qu'une simple traduction, c'est une composition d'une allure libre par rapport à son original... Mais je ne crois pas que la critique interne prouve que ces changements atteignent la substance, et, dès lors, elle n'est pas en contradiction avec l'opinion traditionnelle qui considère à la fois le premier Évangile comme un ouvrage inspiré, et comme l'œuvre de l'apôtre saint Mathieu. »

Or, c'est là un des faits les plus sûrement constatés par la critique moderne [1].

Saint Luc affirme, au début de son ouvrage, qu'il a pris soin de consulter les sources primitives et de reproduire fidèlement souvenirs et documents les plus autorisés. « Plusieurs, dit-il, ont essayé de rédiger un récit des faits accomplis parmi nous, d'après la relation de ceux qui, dès l'origine, ont été témoins oculaires et qui sont devenus ministres de la Parole ; j'ai cru bon, moi aussi, après m'être soigneusement informé de tout depuis le commencement, de t'en écrire, excellent Théophile, une narration suivie, afin que tu reconnaisses la solidité des enseignements que tu as reçus. » Or, ce témoignage de l'évangéliste, dont il est impossible de suspecter la sincérité, est confirmé de la manière la plus certaine par l'examen de son écrit. Comme le livre des Actes, qui est aussi son ouvrage, le troisième Évangile est composé de documents conservés dans leur fraîcheur première, et qui remontent au premier âge de l'Église. « Luc a eu sous les

[1] Cf. ci-dessus, p. XXV-XXVII. — Mgr Batiffol (*Jésus et l'histoire*, 2e éd., 1904, p. 17), après avoir daté les Synoptiques de la période 60-70, et observé que ces datations sont « des approximations obtenues par la critique interne, laquelle a tendance toujours à être en deçà du vrai et à pencher pour les moins-values », ajoute : « Au total, l'écart est de trente à quarante ans entre la rédaction des Évangiles synoptiques et le moment, très court, de l'activité historique du Sauveur. Mais, et c'est le gain des travaux critiques du siècle dernier, cet écart même est sensiblement atténué par le fait que les trois Synoptiques ont été rédigés d'après des sources, soit écrites, soit orales, qui leur sont antérieures. »

yeux, dit Renan, des originaux que nous n'avons plus... C'est un biographe du premier siècle, un artiste divin, qui, indépendamment des renseignements qu'il a puisés aux sources plus anciennes, nous montre le caractère du fondateur avec un bonheur de trait, une inspiration d'ensemble, un relief que n'ont pas les deux autres synoptiques [1]. »

L'étude interne du premier et du second Évangile établit de même qu'ils dépendent de souvenirs ou de documents qui remontent à l'âge apostolique, aux témoins directs des faits et des discours du Sauveur.

Renan s'exprime en ces termes, au sujet de l'Évangile de saint Marc : « L'écrit, bien que composé après la mort de Pierre, était en un sens l'œuvre de Pierre ; c'était la façon dont Pierre avait coutume de raconter la vie de Jésus. Pierre savait à peine le grec ; Marc lui servait de drogman ; des centaines de fois il avait été le canal par lequel avait passé cette histoire merveilleuse [2]. » Cet Évangile « est plein d'observations minutieuses, venant sans nul doute d'un témoin oculaire » [3]. « La forte impression laissée par Jésus s'y retrouve tout entière. On l'y voit réellement vivant, agissant... Tout est pris sur le vif ; on sent qu'on est en présence de souvenirs [4]. »

Quant au premier Évangile, « Mathieu, dit en

[1] Renan, *Vie de Jésus*, 13e éd., 1867, p. LXXXVII.
[2] Id., *Les Évangiles*, p. 114.
[3] Id., *Vie de Jésus*, p. LXXXIII.
[4] Id., *Les Évangiles*, p. 116, 118.

core Renan, mérite évidemment une confiance hors ligne pour les discours ; là sont les *Logia*, les notes mêmes prises sur le souvenir vif et net de l'enseignement de Jésus[1]. » « Ce qui fait le prix de l'ouvrage attribué à Mathieu, ce sont les discours de Jésus, conservés avec une fidélité extrême et probablement dans l'ordre relatif où ils furent d'abord écrits[2]. » Comme marques d'originalité, le critique fait valoir « le tour profondément hébraïque de ces discours, les analogies qu'ils présentent avec les sentences des docteurs juifs du même temps, leur parfaite harmonie avec la nature de la Galilée »[3].

De son côté, M. Jülicher y trouve « exprimées à la perfection la vigueur incisive et la simplicité sans prétention des paroles de Jésus »[4]. Et il constate les mêmes marques d'authenticité dans l'ensemble de nos discours évangéliques. « En règle générale, dit-il, les *Logia* synoptiques renferment un noyau d'une originalité si naïve et si inimitable que leur authenticité est au-dessus de tout soupçon. Jésus doit avoir parlé exactement comme les Synoptiques le font parler, lorsqu'il réveille la foule de sa torpeur, qu'il la réconforte et la soulage avec une amoureuse condescendance, qu'il révèle à ses disciples ses pensées secrètes touchant le message du royaume, qu'il les dirige et leur donne ses préceptes, qu'il dispute vigoureusement

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. LXXXI.
[2] Id., *Les Évangiles*, p. 212.
[3] Id., *Vie de Jésus*, p. LXIX.
[4] A. Jülicher, *Einleit. in das N. T.*, 3e éd., 1901, p. 282.

avec les Pharisiens et les Sadducéens hostiles, ou les réduit au silence par la force de ses raisonnements. Autrement, l'on ne saurait s'expliquer qu'en un espace de temps si court, telle ait été son influence qu'il a révolutionné le monde[1]. »

Aussi comprend-on que Renan ait pu résumer son opinion sur nos Évangiles canoniques en déclarant les admettre comme « des documents sérieux »[2], auxquels on ne peut songer à comparer les apocryphes. « On remarquera, dit-il, que je n'ai fait nul usage des Évangiles apocryphes. Ces compositions ne doivent être en aucune façon mises sur le même pied que les Évangiles canoniques. Ce sont de plates et puériles amplifications, ayant le plus souvent les canoniques pour base et n'y ajoutant jamais rien qui ait du prix[3]. » « C'est faire injure à la littérature chrétienne que de mettre sur le même pied ces plates compositions et les chefs-d'œuvre de Marc, de Luc, de Mathieu[4]. »

M. Harnack, à son tour, a pu formuler ainsi ses conclusions : « Les Évangiles ne sont pas des écrits de *partis*, et ils ne sont pas non plus, d'une façon appréciable, l'œuvre de l'esprit grec. Dans leur contenu essentiel, ils appartiennent à la période primitive du christianisme, à sa période judaïque, à cette courte époque que nous pouvons regarder comme l'époque paléontologique... La

[1] A. Jülicher, *Einleit. in das N. T.*, 3e éd., 1901, p. 294.
[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. LXXXI.
[3] Id., *Ibid.*, p. LXXXVIII.
[4] Id., *L'Église chrétienne*, 2e éd., 1879, p. 505.

langue grecque est posée légèrement sur ces écrits, dont le contenu peut être traduit en hébreu ou en araméen sans beaucoup de peine. Il est incontestable que nous avons affaire là à une tradition originelle [1]. »

C'est dans le même sens que M. Jülicher écrit : « Les Évangiles synoptiques sont d'une valeur inappréciable, non seulement comme livres d'édification religieuse, mais encore comme documents autorisés pour l'histoire de Jésus [2]. »

***

Ainsi a été reconnue définitivement, après un demi-siècle de recherches laborieuses, provoquées par les négations de Strauss et de Baur, la valeur historique de nos Évangiles, pour l'ensemble de leur contenu.

La reconnaissance de cette valeur d'ensemble a déjà une immense portée. Si nous trouvons bien, dans la substance de nos écrits, la croyance de l'Église primitive et la tradition originelle, les souvenirs des contemporains et des propres témoins du Sauveur ; si, d'autre part, comme nous le verrons, personne ne songe plus à discuter la sincérité de ces témoins, ni celle des rédacteurs

[1] A. Harnack, *Das Wesen des Christ.*, p. 14. — *L'Essence du Christ.*, p. 23. Cf. A. B. Bruce, art. *Jesus*, dans l'*Encycl. bibl.*, col. 2437.
[2] A. Jülicher, *op. cit.*, p. 293.

qui nous transmettent leur témoignage[1] : n'avons-nous pas une base suffisante pour appuyer notre foi au Christ, en sa personne et en sa doctrine ? Ne faut-il pas conclure en toute assurance à la vérité de la religion chrétienne ?

« L'histoire évangélique serait inattaquable, écrivait Strauss en 1835, s'il était constant qu'elle a été écrite par des témoins oculaires, ou du moins par des hommes voisins des événements[2]. »

L'hypothèse écartée par Strauss a été vérifiée de nos jours ; et néanmoins le rationaliste actuel refuse d'en admettre la conclusion. Mais, qu'on le remarque bien : l'opposition rationaliste ne porte plus que sur les parties trop évidemment surnaturelles de nos écrits, et là encore elle s'appuie, non sur des principes d'ordre scientifique et historique, mais le plus souvent sur des préjugés d'ordre philosophique et religieux. Renan l'avoue cyniquement : « A la base de toute discussion sur de pareilles matières, dit-il, est la question du surnaturel[3]. » « Que les Évangiles soient en partie légendaires, c'est ce qui est évident, puisqu'ils sont pleins de miracle et de surnaturel[4]. » « Ce n'est pas parce qu'il m'a été préalablement démontré que les évangélistes ne méritaient pas une créance absolue que je rejette les miracles qu'ils racontent ; c'est parce qu'ils racontent des miracles que je dis : les Évangiles

[1] Voir plus loin, p. lv.
[2] Strauss, *Vie de Jésus*, Introduction, § 13.
[3] Renan, *Vie de Jésus*, 13e éd., p. ix.
[4] Id., *Ibid.*, p. xlviii.

sont des légendes ; ils peuvent contenir de l'histoire, mais certainement tout n'y est pas historique[1]. »

C'est donc uniquement en vertu d'un *a priori* philosophique que Renan ose placer à l'époque même des apôtres une idéalisation légendaire de la vie de Jésus. « Un rapide travail de métamorphose s'opéra, dit-il,... dans les vingt ou trente années qui suivirent la mort de Jésus, et imposa à sa biographie les tours absolus d'une légende idéale[2]. »

Or, cet *a priori* de la non-existence du surnaturel, qui repose en définitive sur l'hypothèse monstrueuse, antirationnelle et immorale, de la non-existence de Dieu, est encore convaincu de fausseté par les excès mêmes auxquels il réduit le critique rationaliste. Tels sont, en effet, les tours de force que Renan est obligé de faire pour expliquer naturellement le surnaturel évangélique, qu'ils suffisent à condamner le préjugé philosophique qui le contraint à de tels expédients. Il admet que les miracles de guérison « ont tenu une grande place dans la vie de Jésus »[3] ; et comment les explique-t-il ? en déclarant que « le contact d'une personne exquise... vaut en bien des cas les ressources de la pharmacie »[4]. Il admet, chez Marie-Madeleine, chez les pèlerins d'Emmaüs, chez les disciples assem-

[1] Renan, *Vie de Jésus*, 13e éd. p. VI.
[2] Id., *Ibid.*, p. XCI.
[3] Id., *Ibid.*, p. 277.
[4] Id., *Ibid.*, p. 270.

blés au Cénacle, aux bords du lac de Génésareth, à la montagne de l'Ascension, la croyance en l'apparition du Christ ressuscité ; et il ne trouve pas d'autre moyen pour expliquer cette croyance que de supposer, uniformément, chez tous ces témoins, l'illusion des sens et l'hallucination [1]. C'est ainsi que, plus tard, le miracle de la Pentecôte, où les apôtres apparaissent si extraordinairement transformés, sera pour lui le fait d'un orage qui éclate, d'un vent violent qui ouvre les fenêtres, d'un éclair éblouissant qui vient illuminer les visages [2]. Ainsi, encore, le miracle du chemin de Damas, qui fait de Saul le persécuteur le grand apôtre des Gentils, lui paraîtra dû, soit à un orage soudain, soit à un transport au cerveau, accompagné d'éblouissement [3]. Il faut l'avouer, des explications aussi grotesques, aussi manifestement insuffisantes, de faits que le critique est obligé de reconnaître comme historiques, mais qu'il veut à toute force expliquer comme naturels, prouvent à l'évidence qu'en les interprétant de la sorte, il va contre la vérité des choses. Et cela justifie bien ses propres paroles : « Si le miracle et l'inspiration de certains livres sont choses réelles, notre méthode est détestable [4]. » « Si le miracle a quelque réalité, mon livre n'est qu'un tissu d'erreurs [5]. »

[1] Renan, *Les Apôtres*, 1866, p. 10-13, 18-21, 21-23, 25-26, 32-33, 34-37.
[2] Id., *Ibid.*, p. 62.
[3] Id., *Ibid.*, p. 179-182.
[4] Id., *Vie de Jésus*, p. IX.
[5] Id., *Ibid.*, p. V.

Ce sont des principes moins absolus qui paraissent inspirer généralement les critiques actuels, dans leur appréciation des Évangiles : le rationalisme radical de Strauss et de Renan a, en effet, beaucoup perdu de sa faveur. Tout en déclarant, cependant, qu'on laisse de côté l'axiome de « l'impossibilité du miracle », l'on prétend appuyer sur les seules observations de la critique, historique ou littéraire, une conclusion assez voisine de la thèse rationaliste.

Tel, M. Schmiedel, qui soumet à une exégèse extrêmement rigoureuse les pages évangéliques de contenu surnaturel, et s'efforce d'établir que nos écrits, s'ils sont en partie œuvre d'histoire, sont aussi, en partie, le résultat d'un travail d'idéalisation qui de bonne heure se serait opéré sur les actes et discours du Sauveur[1]. De même M. Jülicher, après avoir jugé les Synoptiques « d'une valeur inappréciable », « comme documents pour l'histoire de Jésus, » ajoute : « Ce que savent et racontent les évangélistes est un mélange de vérité et de poésie[2]. » « Leur but n'est pas de comprendre ni d'apprécier le Jésus de l'histoire, mais de croire en lui, de l'aimer par-dessus tout, et d'apprendre aux hommes à espérer en lui : ils ne décrivent pas le Jésus de la vie réelle, mais le Christ, tel qu'il apparaissait au cœur de ses fidèles[3]. »

[1] P. W. Schmiedel, *op. cit.*, § 137 sq., col. 1876 sq.
[2] A. Jülicher, *op. cit.*, p. 290.
[3] *Ibid.*, p. 293.

C'est une théorie analogue que prenait récemment à son compte un critique catholique. M. Loisy estime, d'une part, que, si « la prédication du Sauveur et les faits évangéliques sont traduits dans saint Jean », ils ne sont que « légèrement glosés dans les Synoptiques »[1] ; il observe que « tout ce que (le Christ synoptique) fait, tout ce qu'il dit est dans une correspondance étroite et naturelle avec le temps et le milieu où il a vécu. Jésus vivant, dit-il, traite avec des hommes vivants ; le monde que l'on voit s'agiter autour de lui est un monde réel, les personnages qui s'y dessinent ont le relief de leur existence et de leur caractère individuels ; la vie est partout et avec elle la vérité de la représentation historique »[2]. D'un autre côté, et comme par contraste, le même auteur écrit : « Il ne reste dans les Évangiles qu'un écho, nécessairement affaibli et un peu mêlé, de la parole de Jésus ; il reste l'impression générale qu'il a produite sur ses auditeurs bien disposés, ainsi que les plus frappantes de ses sentences, selon qu'on les a comprises et interprétées ; il reste enfin le mouvement dont Jésus a été l'initiateur[3]. » « C'est, dit-il, parce que les Évangiles sont, avant tout, des livres d'édification, que leurs auteurs n'ont pas craint de traiter la matière traditionnelle avec une liberté qui rend bien inutiles tous les artifices au moyen desquels une certaine

[1] A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 44.
[2] Id., *Le quatrième Evangile*, p. 72.
[3] Id., *L'Evangile et l'Eglise*, 1re éd., Paris, 1902, p. XXI.

exégèse s'efforce de la dissimuler[1]. » « Si l'on a tourné peu à peu les paraboles en allégories ; si l'on a constamment adapté l'enseignement du Sauveur au besoin des Églises naissantes ; si un travail d'idéalisation progressive, d'interprétation symbolique et dogmatique, s'est opéré sur les faits mêmes, l'historien doit s'en rendre compte[2]. » Ainsi, les Évangiles « ne sont pas à employer sans discernement »[3]. Au critique de démêler « ce qui est souvenir primitif de ce qui est appréciation de foi et développement de la croyance chrétienne »[4].

Que faut-il penser de cette théorie ?

[1] A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 44.

[2] Id., *Ibid.*, p. 83.

[3] Id., *Ibid.*, p. 83.

[4] Id., *Ibid.*, p. 44. — Dans la 2e édition augmentée de *L'Évangile et l'Église* (Bellevue, 1903), M. Loisy s'exprime encore plus nettement. Les Évangiles, dit-il, « ne sont pas des documents proprement historiques » (p. 1), mais « un produit et un témoignage de la foi ancienne » (p. 15), « le document principal de la foi chrétienne, pour la première période de son histoire » (p. 33). Cette hypothèse, M. Loisy l'applique, en particulier, à l'idée de la messianité de Jésus. « La tendance naturelle de la tradition devait être, et elle fut bientôt à découvrir dans le ministère de Jésus des traits caractéristiques et des preuves péremptoires de sa dignité messianique. La gloire du Seigneur ressuscité rejaillit sur les souvenirs de sa carrière terrestre. De là une sorte d'idéalisation et de systématisation des discours et des faits... Tout a pris, pour ainsi dire, une physionomie messianique, et tout contribue à prouver que Jésus était le Christ » (p. 17, 19). M. Loisy va jusqu'à dire que « cette idéalisation inévitable et légitime du Christ a dû affecter, jusqu'à un certain point, la forme d'un développement légendaire, et qu'elle se présente comme telle au premier regard du critique, bien qu'elle ne soit, en elle-même, qu'une expansion de la foi et un moyen encore insuffisant de placer Jésus à la hauteur qui lui convient » (p. 22). C'est ainsi que, d'après lui, « les récits de l'enfance ne sont pour l'historien qu'une expression et une assertion de la

Tout d'abord, il importe de remarquer que, au point de vue de l'étude que nous voulons faire de la personne de Jésus, les Évangiles synoptiques gardent, dans l'hypothèse même que nous venons d'exposer, une incomparable valeur.

D'une part, en effet, ils restent, à tout le moins, des témoins authentiques et assurés de la croyance de l'Église primitive, non seulement pour la seconde génération chrétienne, au cours de laquelle on veut qu'ils aient été rédigés, mais pour la première génération elle-même, dont ils dépendent par les traditions et les documents qui ont servi à leur composition. Or, l'idée qu'ils nous présentent de Jésus, parallèlement d'ailleurs avec les Épîtres de saint Paul, est extraordinaire et inouïe. Jésus n'est pas seulement un grand prophète, il ne s'est pas contenté de donner à ses disciples les plus beaux enseignements : il a montré par ses miracles une puissance divine ; par sa mort il s'est fait le rédempteur des hommes ; et sa résurrection a manifesté d'une façon éclatante ce que lui-même avait déclaré être durant sa vie, le Messie, le Fils de Dieu.

Voilà ce que pensait de Jésus la première com-

foi messianique » (p. 31). La manifestation du Jourdain, la tentation du désert, les acclamations des démons, la multiplication des pains, la transfiguration, le déchirement du voile, etc., sont autant de figures ou de symboles sous lesquels l'Église des premiers jours a exprimé sa foi au Christ, en se basant toutefois le plus ordinairement sur des faits primitifs et des données réelles qu'elle se contentait d'interpréter selon les réalités présentes et d'adapter en quelque sorte à la condition du Christ immortel (p. 19).

munauté chrétienne. Mais, d'où venait cette opinion de l'Église, sinon de l'impression faite par le Maître sur ceux qui avaient vécu avec lui ? Ne faut-il pas de toute nécessité supposer une correspondance essentielle entre la croyance primitive et l'objet auquel elle se rapportait ?

M. Jülicher en convient : « Si le portrait de Jésus qui résulte de l'ensemble des Synoptiques, dit-il, présente d'une manière si séduisante l'apparence de la réalité, dans Luc aussi bien que dans Mathieu et dans Marc, ce n'est point l'effet de quelque habileté littéraire de la part des évangélistes, ni le résultat d'un génie poétique et créateur chez ceux dont ils exploitent le témoignage : cela est dû plutôt à ce que, tenant modestement leur personnalité propre à l'arrière-plan, ils ont peint Jésus, tel qu'ils le trouvaient existant dans les communautés chrétiennes, et que ce modèle même, par eux copié, correspondait en toutes choses essentielles à l'original... Le vrai mérite des Synoptiques est, qu'en dépit de tous les traits poétiques surajoutés, ils n'ont pas fait un portrait nouveau, mais nous ont transmis la figure primitive du Christ historique... La tendance à l'amplification légendaire n'a fait qu'ajouter quelques enjolivures à la peinture originale[1]. »

M. Oscar Holtzmann l'avoue pareillement. « Ces récits, dit-il, en parlant d'épisodes miraculeux qui lui paraissent en partie légendaires, reflètent les sentiments que la communauté chrétienne, à son

[1] A. Jülicher, *op. cit.*, p. 293, 296.

berceau, entretenait au sujet de Jésus, ...et pour autant ils contribuent à l'intelligence historique de sa personne. Ils montrent assez clairement que, dans les cercles mêmes qui ont gardé particulièrement la mémoire fidèle de sa vie, son image dépassa de bonne heure toute mesure humaine, et cela ne peut être attribué qu'à l'impression faite originairement par Jésus [1]. »

Et M. Loisy ne dit-il pas lui-même, en parlant du Sauveur : « Sa grandeur n'a été perçue qu'après sa mort ? » A son sens, l'idéalisation posthume du Christ était « inévitable et légitime » ; elle n'est, « en elle-même, qu'une expansion de la foi et un moyen encore insuffisant de placer Jésus à la hauteur qui lui convient » [2].

Ce n'est pas tout. De l'aveu de nos critiques, les Synoptiques ne sont pas seulement un exposé de la croyance première de l'Église, ils sont encore une relation des actes et des paroles de Jésus, authentique dans son ensemble et substantiellement fidèle. Dès lors, pour prendre une idée exacte de la personne du Christ, il n'est pas indis-

[1] O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 59.

[2] A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 2e éd., p. 21, 22. « Si la perspective est nouvelle, dit-il encore (p. 21), et diffère de l'impression que l'enseignement et les faits évangéliques avaient produite sur les témoins immédiats, elle n'en est pas moins vraie à sa manière. » Cfr. *Autour d'un petit livre*, p. 84 : « La gloire du Sauveur ressuscité rejaillit sur les souvenirs de sa carrière terrestre, comme pour les proportionner à la condition du Christ immortel. Cette perspective, qu'on peut appeler messianique, a recouvert le fond proprement historique de l'Évangile. Elle ne l'a point altéré substantiellement ; au point de vue de la foi, elle montre même l'œuvre de Jésus dans un jour plus vrai que celui de la réalité. »

pensable d'instituer une discussion critique de la valeur respective des éléments en lesquels se résolvent nos écrits. On peut légitimement prendre ces écrits tels qu'ils sont, et, si l'on a soin de baser son étude, non sur tel ou tel détail isolé, mais sur l'ensemble des relations, l'on peut être assuré d'aboutir à une conclusion ferme et certaine : elle se fondera, en effet, essentiellement, sur cette substance historique que la critique reconnaît comme le noyau constitutif de nos documents, et les éléments adventices, censés déposés autour de ce noyau fondamental par le travail progressif de la réflexion chrétienne, ne pourront avoir influé sur le résultat obtenu que pour lui donner en quelque sorte du relief, le faire ressortir dans sa pleine signification, et non pour le vicier d'une manière essentielle.

Mais, examinons l'hypothèse même qu'on nous propose, et voyons dans quelle mesure les relations synoptiques risquent d'avoir été influencées par la tradition.

Pour faire le discernement entre ce qui est élément authentique de l'histoire et ce qui serait produit d'un travail quelconque d'idéalisation, on ne peut faire appel qu'à l'un des procédés suivants : ou bien, prendre à part chacun de nos écrits et s'efforcer d'y découvrir, soit un parti pris systématique, soit une secrète préoccupation d'esprit, qui auraient fait donner, délibérément ou inconsciemment, à la rédaction des faits et des discours une physionomie tendancieuse ; ou

bien, comparer nos documents entre eux, et, par la comparaison, déterminer quelle relation a chance de représenter la tradition originale, quels éléments paraissent, dans les autres, surajoutés aux données primitives ; ou bien enfin, rapprocher nos Évangiles des autres écrits de la première Église chrétienne, Actes des Apôtres et Épîtres, et vérifier dans quelle mesure on peut saisir une influence des faits ou des idées, de l'histoire subséquente ou de la théologie postérieure, sur l'élaboration de la matière évangélique.

Or, on comprend ce que ce travail de vérification offre de délicat, et combien facilement il peut être influencé lui-même par le préjugé et prêter à l'arbitraire [1].

Où trouver d'abord, chez nos évangélistes, traces d'un parti pris qui nuise à la fidélité de l'histoire ? Aujourd'hui, personne ne songe plus à discuter la sincérité de nos chroniqueurs [2]. Le caractère profondément archaïque de la langue [3],

[1] « Il est impossible que le critique ne soit guidé, dans son choix, de ce qu'il faut enlever ou laisser à la tradition primitive, par ses idées sur l'évolution historique. » (P. Lagrange, *Jésus et la critique des Evangiles*, dans le *Bulletin de littér eccl.*, janv. 1904, p. 21.)

[2] « Leur sincérité n'est plus mise en doute, et ce serait temps perdu que de la défendre... Nous avons mis au-dessus de toute atteinte leur absolue sincérité. C'est l'honneur de la critique actuelle de ne point en douter. » (P. Lagrange, *loc. cit.*, p. 18, 21.)

[3] « Nos trois évangélistes se sont tous trois rencontrés à écrire dans une même manière, à écrire ce grec à petites phrases disjointes, « où la vieille syntaxe est totalement brisée, où « sont transportés, par un véritable tour de force, l'allure claire « et enfantine de la narration hébraïque, le timbre fin et

l'exactitude de la description du monde palestinien antérieur à 70 [1], montrent assez avec quelle fidélité scrupuleuse ils s'attachent à utiliser traditions et documents. Cette fidélité est particulièrement sensible dans le cas de saint Luc.

Le rédacteur du troisième Évangile est en même temps l'auteur du livre des Actes ; de part et d'autre, il reproduit des discours. Or, entre les discours qu'il prête à Jésus dans l'Évangile, et ceux qu'il fait tenir aux apôtres dans les Actes, la différence est complète : là c'est la forme originale et primitive, l'enseignement par la parabole et la sentence ; ici, c'est la forme dérivée, et en quelque sorte un commentaire. D'où vient la différence, sinon de l'exactitude de l'historien à reproduire ses sources et à se conformer scrupuleusement à la réalité ?

Le même saint Luc était disciple de saint Paul, et nous constatons par ses œuvres qu'il était pénétré de la doctrine de son maître. Or, nous verrons, en étudiant la manière dont, en son Évangile, il présente la personne du Christ Jésus, et relate sa manifestation personnelle, combien peu il s'est laissé influencer par la théologie de l'apôtre sur le Christ préexistant, Fils de Dieu. Cela encore est assurément fort remarquable.

Sans doute, il est parfaitement vrai que nos

« exquis des proverbes hébreux », — ainsi s'exprimait Renan, — et où nous croyons entendre comme l'accent même, populaire et choisi, qui a dû être celui de Jésus et de ses apôtres galiléens. » (Mgr Batiffol, *Jésus et l'histoire*, p. 18.)

[1] Voy., ci-dessus, p. xxv.

écrivains sacrés partageaient la foi de l'Église au Christ Fils de Dieu, rédempteur des hommes, ressuscité et glorieusement vivant au ciel, et il est exact qu'ils ont écrit, en partie, en vue d'établir et de confirmer les fidèles dans leur foi. Bien plus, les documents exploités pour leur composition, recueils de récits et collections de discours, ont pu être rédigés eux-mêmes dans un but didactique, pour l'enseignement des premiers groupes chrétiens. Mais, n'est-il pas vrai aussi que l'intention didactique peut parfaitement s'accorder avec la fidélité historique ? Elle suppose, sans doute, un point de vue spécial, un choix déterminé de matériaux, une mise en œuvre particulière, mais non nécessairement un parti pris étroit, un esprit de système exclusif, qui aille à transformer et à dénaturer la physionomie vraie de l'histoire.

Si l'on ne peut mettre en doute la sincérité de nos évangélistes — et l'on ne suspecte pas davantage celle des rédacteurs primitifs dont ils exploitent les documents — peut-on songer à un travail de transformation lente, d'idéalisation progressive, qui se serait opéré sous la secrète influence de la préoccupation dogmatique, au sein de la conscience chrétienne ? Mais, où placer ce travail mystérieux ?

Ce ne peut être chez les auteurs mêmes de nos Synoptiques. La critique tend de plus en plus à mettre à la base de ces Évangiles des sources plus anciennes et des documents primitifs. Le dessein de nos rédacteurs n'est point de repro-

duire la croyance, telle qu'elle a cours autour d'eux, c'est d'établir la foi sur ses bases certaines, d'après le témoignage d'une tradition dûment vérifiée, et à l'aide d'informations des mieux autorisées. Rien de plus décisif, sur ce point, que la déclaration de saint Luc, au début de son Évangile, confirmée par l'examen de son œuvre et des deux autres Synoptiques.

Faudra-t-il songer, pour ce travail d'idéalisation, à la tradition orale qui précéda la rédaction des sources documentaires ? Mais, ces documents eux-mêmes — il semble que le troisième évangéliste veuille le faire entendre — ne sont-ils pas des documents anciens, originaux, remontant au berceau même de l'Église, à une époque où une idéalisation dogmatique, à plus forte raison une transformation légendaire, était en quelque sorte impossible ? En tout cas, ils appartiennent à la première génération chrétienne ; on veut même qu'ils aient été, en partie, rédigés pour la catéchèse ordinaire des Églises. Or, dans un temps où vivaient encore les contemporains de Jésus, où les communautés chrétiennes étaient évangélisées par ses propres disciples, du moins par des prédicateurs en relation étroite avec ses témoins immédiats, ne peut-on être assuré que la catéchèse ecclésiastique était puisée à bonne source et sagement contrôlée ? N'y a-t-il pas tout lieu de croire que les rédacteurs des premiers documents ont, à l'exemple de nos évangélistes actuels, relaté, non pas une croyance flottante et anonyme, mais bien

la tradition exacte de témoins vivants et connus, apôtres et disciples du Sauveur? Tout semble bien le garantir : au temps de saint Pierre et de saint Paul, comme au temps de saint Marc et de saint Luc, on avait à cœur de fonder la foi sur la réalité de l'histoire, et la préoccupation de l'apologiste, ou l'intérêt du théologien, loin de nuire au discernement du critique et à l'exactitude consciencieuse du chroniqueur, devaient plutôt leur servir de stimulant et de garantie.

Si l'on en vient maintenant à la comparaison de nos trois Évangiles, on remarque qu'ils ne reproduisent pas de même manière la vie et la doctrine du Sauveur, et l'on relève de notables divergences de fond et de forme entre leurs relations. Ces observations, dans une certaine mesure, sont justes, et peut-être même la critique moderne n'en tient-elle pas assez compte, quand elle affirme la dépendance mutuelle de nos écrits. Mais, y a-t-il là autre chose que les divergences habituelles aux chroniqueurs, qui, d'une manière indépendante, relatent les mêmes événements ou reproduisent les mêmes discours? Que d'omissions chez les historiens ordinaires les plus fidèles, que de sous-entendus, chez les plus consciencieux, que de variantes dans les détails et dans les expressions, que de contradictions apparentes, qui s'expliquent par la seule différence des narrateurs, ou des témoins dont ils dépendent, par la simple variété des conditions et des points de vue! Or, en est-il autrement pour nos évangélistes?

La plupart des divergences que l'on constate, dans le choix et l'ordonnance de leurs matériaux, dans les détails de leurs récits et de leurs discours, ne se comprennent-elles pas comme de simples divergences accidentelles, nullement inconciliables, qui se complètent et s'expliquent mutuellement, au lieu de se contredire, et dès lors n'intéressent point, à proprement parler, la sûreté d'information des historiens, mais, en attestant leur indépendance réciproque et l'indépendance des témoignages qu'ils exploitent, confirment plutôt, dans l'ensemble, l'exactitude et la fidélité des documents? Que si l'on n'arrive pas à résoudre certaines antinomies apparentes ni à accorder, de façon pleinement satisfaisante, telles et telles données particulières, cela n'est-il pas dû au caractère anecdotique et fragmentaire de nos écrits? Les lacunes, les dissemblances, les manques de liaison ou d'harmonie, demanderaient, pour être expliquées, un supplément d'information qui nous manque ; mais, parce qu'il nous manque, on n'a pas le droit, semble-t-il, de conclure à l'inexactitude de nos écrivains. Ne s'est-on pas parfois trop pressé de crier à l'erreur et à la contradiction, là où un examen plus attentif, un renseignement nouvellement obtenu, ont permis ensuite une solution ferme et précise, ou, du moins, une explication sérieusement fondée?

Mais c'est surtout à discerner, dans le contenu évangélique, l'influence des événements ou des croyances de l'Église chrétienne, que sont à crain-

dre le subjectivisme et l'arbitraire. Que le spectacle des faits accomplis ait contribué à faire mieux entendre, à mettre en lumière plus complète, telles ou telles prédictions du Sauveur, que la familiarité avec la théologie chrétienne, si magnifiquement développée par saint Paul, ait inspiré les historiens dans le choix et la mise en œuvre de leurs matériaux, on peut raisonnablement le concéder : rien là que d'assez naturel. Mais n'est-ce pas un véritable préjugé que de prétendre calquées après coup sur l'histoire les prophéties du Sauveur, relatives à sa passion, à sa résurrection et à l'œuvre de ses disciples, comme si le Christ n'avait joui que d'une science ordinaire et simplement naturelle? Et n'est-ce pas aussi un parti pris étranger à la critique que de proclamer sur-le-champ infiltration paulinienne tout ce qui, dans l'enseignement de Jésus, concorde avec les points caractéristiques de la théologie de saint Paul[1], comme si l'apôtre ne se déclarait pas lui-même dépendant de la doctrine du Christ, comme si l'assentiment donné à sa propre doctrine par l'Église primitive et l'approbation des disciples immédiats du Sauveur, n'in-

[1] M. Loisy, qui, à la suite de J. Weiss (*Das älteste Evangelium*, 1903), découvre beaucoup de paulinisme dans le second Évangile, n'hésitait pas récemment, sous ce prétexte, à s'inscrire en faux contre la tradition qui attribue la rédaction définitive de l'Évangile à saint Marc (*Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1904, p. 82) : « On n'imagine pas facilement, dit-il, le même homme racontant d'abord la confession de Pierre, d'après les souvenirs de cet apôtre, et la commentant ensuite, d'après Paul, en la façon que nous voyons. »

duisaient pas plutôt à penser qu'il s'est effectivement inspiré de la parole du Maître, qu'il n'a fait qu'exploiter et mettre en valeur ce qui avait été déjà esquissé dans les enseignements de Jésus?

Ces quelques réflexions, cela va sans dire, ne prétendent point dispenser l'historien de tout travail de vérification sur la manière dont les Évangiles nous rapportent la vie et les paroles du Sauveur. Les besoins de l'apologétique contemporaine peuvent rendre ce travail de vérification opportun et nécessaire, sur les divers points suspectés. Il n'en est pas moins vrai que les considérations présentées suffisent à mettre en garde contre les excès d'une critique nouvelle, empressée au doute et amie de la conjecture, et qu'elles créent déjà une véritable et sérieuse présomption en faveur d'une exactitude historique de nos écrits beaucoup plus parfaite qu'on n'a prétendu.

Cette présomption, on peut le dire, devient une absolue confiance, si l'on a égard à un certain nombre de points délicats et importants, où le travail de vérification critique se fait dans des conditions particulièrement favorables et aboutit à des résultats significatifs, qui vont à rassurer pleinement sur l'ensemble.

Rien de plus remarquable, tout d'abord, que le caractère de l'idéal messianique populaire, représenté çà et là, au fur et à mesure des circonstances, dans nos Évangiles synoptiques. Les préoccupations temporelles de la foule et des disciples eux-mêmes, leur attente d'un Messie, fils

de David, roi terrestre et conquérant, leur empressement à solliciter les premières places dans le Royaume, qu'ils se figurent semblable aux royaumes de ce monde : tout cela est pris sur le vif, et correspond exactement avec ce que nous apprennent du vieux messianisme juif les documents extracanoniques contemporains. La chose a certes de quoi surprendre, quand on songe aux transformations produites dans l'Église après la résurrection et la Pentecôte. Si quelque perspective ancienne risquait d'être déformée sous l'influence des nouvelles conceptions, c'était assurément l'antique perspective messianique. Fatalement, semble-t-il, prédicateurs et catéchistes devaient incliner à laisser dans l'oubli les chimériques espérances d'autrefois, à voiler surtout et à dissimuler ces vieux rêves chez les disciples, sinon à les corriger et idéaliser d'après les réalités nouvelles. Or, encore une fois, c'est le messianisme national, tout revêtu des anciennes couleurs, que les Synoptiques nous présentent chez les apôtres, comme au sein de la foule. N'est-ce pas une chose extrêmement significative que cette immunité de nos écrits par rapport aux idées ambiantes, sur un point où leur influence devait se faire sentir si puissamment ?

A ce même point de vue, le portrait synoptique des apôtres n'est pas moins intéressant à considérer. L'on reconnaît unanimement, aujourd'hui, que le second Évangile dépend, en quelque manière, de la tradition de saint Pierre, par l'intermé-

diaire de saint Marc, son disciple ; c'est également une opinion commune, parmi les critiques actuels, que le premier Évangile et le troisième dérivent du fameux recueil de *Logia*, dont la rédaction est mise en rapport avec le nom de saint Mathieu ; d'une façon générale, l'on reconnaît que les documents, recueils de récits et collections de discours, sur lesquels reposent nos écrits, sont en dépendance étroite des souvenirs apostoliques, et qu'en tout cas ils appartiennent à une période où la personne des apôtres était relevée au plus haut point dans l'Église chrétienne.

Dès lors, ne faut-il pas voir une preuve éclatante d'exactitude et de sincérité historique dans la manière dont ces mêmes apôtres sont présentés en nos écrits ? On nous fait connaître minutieusement leurs vices comme leurs vertus, leurs fautes comme leurs bons mouvements, leur faiblesse comme leur générosité ; on nous dit leur basse extraction, leur inintelligence des paroles du Maître, leur opposition à ses vues, leurs résistances à son action, leur lâcheté au Jardin des Olives, au Prétoire, au Calvaire, leur découragement après la mort du Sauveur, enfin leur lenteur à croire à sa résurrection. A coup sûr, un tel tableau ne peut être que de témoins exacts et sincères, qui ne veulent rien dénaturer ni rien dissimuler, qui savent faire abstraction des réalités présentes et d'eux-mêmes, pour relater uniquement et simplement la vérité de l'histoire.

Et que dire du portrait de Jésus lui-même ? On veut que nos Évangiles soient plutôt une expression de la foi chrétienne qu'une exacte reproduction de la réalité. Or — c'est la réflexion qui se présente immédiatement à notre pensée — comment se fait-il que la foi bien connue de l'Église primitive au grand dogme de la préexistence céleste et de la divinité du Christ, Fils de Dieu, apparaisse si peu reflétée dans nos écrits, si peu que l'on ne croit précisément trouver dans les Évangiles synoptiques aucune manifestation réelle de la divinité du Sauveur ? Cela suppose bien que nos évangélistes ont su faire abstraction de leur croyance personnelle et se soustraire à l'influence des idées théologiques de leur temps, pour reproduire l'histoire avec fidélité : et, certes, la chose est au plus haut point significative de la part du troisième évangéliste, si familiarisé avec la doctrine de saint Paul[1]. Cela suppose que les docu-

[1] Cela est si vrai que M. Jülicher (*op. cit.*, p. 262), tout en mettant hors de doute que l'auteur du troisième Evangile soit familiarisé avec les Épitres pauliniennes, croit pouvoir observer : « Là où nous aurions été obligés de reconnaître à coup sûr le disciple de Paul, à savoir dans la doctrine de la préexistence du Christ, ou de la valeur expiatrice de sa mort, nous sommes complètement déçus... Luc rapporte l'histoire évangélique, du point de vue de l'Église de la Gentilité, sans qu'il y ait infiltration de la théologie du temps. » — Le Rév. Sanday (*Jesus Christ*, dans le *Dict. of the Bible*, p. 649) fait remarquer le contraste frappant qui existe entre le Sermon sur la montagne, par exemple, et les Épitres de saint Pierre ou de saint Paul. « Et cependant, dit-il, ces écrits sont pratiquement contemporains. Les deux courants — narration historique et spéculation théologique — marchent parallèlement. Ils ne s'excluent pas, mais se complètent plutôt et se confirment. Si les Évangiles n'étaient pas des relations authentiques des paroles et des actes

ments mêmes et les souvenirs dont nos écrivains dépendent, que le rédacteur des *Logia* et toute la tradition primitive, avaient su pareillement garder intact le Christ de l'histoire, et conserver avec la réalité de sa physionomie humaine Celui qu'au lendemain de sa résurrection on regardait déjà comme le Messie triomphant, participant à la puissance de Dieu.

On prétend, sans doute, que la gloire du Seigneur ressuscité rejaillit sur les souvenirs de sa carrière terrestre, et l'on met sur le compte d'une sorte d'idéalisation posthume les traits qui tendent à élever le Christ au-dessus de la simple humanité, en lui prêtant des connaissances surnaturelles ou des pouvoirs transcendants.

Mais c'est là beaucoup plus un principe conçu *a priori*, et un pur préjugé, qu'une conclusion tirée d'observations proprement critiques. Le travail de sélection, que l'on prétend opérer, entre les éléments du portrait synoptique de Jésus, se règle, en effet, essentiellement sur l'idée que l'on se fait à l'avance d'un Christ amoindri, plus ou moins inconscient de sa mission, de son avenir et de sa divinité. Et le parti pris se montre ici avec évidence chez la plupart des critiques soi-disant indépendants[1].

du Christ, mais des productions spontanées de l'âge postérieur, nous pouvons être assurés qu'ils réfléteraient l'attitude caractéristique de cet âge, beaucoup plus qu'ils ne font. »

[1] Ainsi M. Schmiedel, après avoir observé qu' « on aurait évidemment tort, dans une étude des récits miraculeux, de prendre pour point de départ un postulat ou un axiôme comme

Ce préjugé lui-même ne peut tenir devant les observations suivantes. On est bien obligé de reconnaître, d'abord, qu'en toute hypothèse le Christ synoptique ne découvre le mystère de sa personnalité que d'une façon indirecte et pleine de réserve : sa divinité semble recouverte d'un voile discret ; son humanité, au contraire, apparaît dans un relief saisissant. « Le Christ synoptique, dit M. Loisy, est un être de chair et d'os, qui traite avec les hommes comme l'un d'entre eux, nonobstant la conscience qu'il a de sa haute mission, ou peut-être à cause de cette conscience ; il parle et agit en homme ; il s'assied à la table du pharisien et à celle du publicain ; il se laisse toucher par la pécheresse ; il converse familièrement avec ses disciples ; il est tenté par le démon ; il s'afflige dans le jardin de Gethsémani ; il fait des miracles par pitié, les cachant plutôt qu'il n'en tire parti pour autoriser sa mission ; il est calme et digne devant ses juges, mais il se laisse battre et injurier ; le cri qu'il pousse avant de mourir est un cri de détresse et d'agonie ; si l'on sent par-

celui-ci : les miracles sont impossibles » (art. *Gospels*, § 137, dans l'*Encycl. biblica*, col. 1876), n'en fait pas moins, peu après, cette déclaration (§ 144, col. 1885) : « Nous avons le droit de regarder seulement comme historiques les miracles analogues à ceux que les médecins sont capables d'opérer aujourd'hui par les moyens psychiques, et en particulier les guérisons des maladies mentales. » Même préjugé chez A. Jülicher, *op. cit.*, p. 292 ; chez O. Holtzmann, *op. cit.*, p. 58-59 ; chez A. Harnack, *Das Wesen des Christ.*, p. 18, etc. — W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901, p. 7, pose en principe que le miracle et la prophétie sont forcément exclus de l'histoire pour tous ceux qui n'admettent que les critères historiques

tout dans ses discours, dans ses actes, dans ses douleurs, je ne sais quoi de divin qui l'élève au-dessus de l'humanité commune, même la meilleure, il n'en est pas moins vrai que tout ce qu'il fait, tout ce qu'il dit est profondément humain, tout pénétré d'actualité humaine, s'il est permis de s'exprimer ainsi, et, malgré la puissante nouveauté qui est au fond, dans une correspondance étroite et naturelle avec le temps et le milieu où il a vécu[1]. » Or, on paraît bien mal venu de déclarer influencés, dans les détails, par la théologie ambiante, des historiens qui accusent ainsi l'humanité du Sauveur, à une époque où tous les croyants le voient auréolé de la divinité, des historiens qui nous présentent un Christ paraissant ignorer l'heure du jugement et repousser le titre de bon qui ne convient qu'à Dieu, un Christ persécuté, bafoué, crucifié, abandonné de tous et jusque de son Père. Pourquoi accepter les traits d'humilité et repousser les traits de grandeur? Est-ce que l'incontestable vérité des uns ne garantit pas l'égale historicité des autres?

De fait, les traits de grandeur du Christ synoptique se présentent d'une manière si opportune, si délicate, en quelque sorte si naturelle, qu'ils s'harmonisent pleinement avec ses traits d'humilité, et que l'ensemble donne invinciblement l'impression de la vie et de la réalité. Faut-il ajouter, enfin, que, seule, une réalité historique corres-

[1] A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, 1903, p. 72.

pondant au portrait intégral tracé par les Synoptiques, seul un Christ de l'histoire pareil au Christ de la foi, un Christ homme et Dieu, explique d'une manière suffisante l'impression inouïe qu'il a faite sur ses disciples, l'idée transcendante qu'il a inspirée de lui-même à ses témoins immédiats, l'influence extraordinaire qu'il a exercée sur l'Église primitive et qui n'a pas cessé de se faire sentir dans la vie des âmes et dans l'histoire du monde.

Ainsi, tout concourt à garantir l'historicité intégrale du portrait synoptique de Jésus. La lumière discrète jetée sur son côté divin ne vient pas de l'idéalisation postérieure. Et il reste que le relief puissant donné à son côté humain est une preuve extrêmement convaincante de l'immunité de nos écrits par rapport aux influences dogmatiques. Si, nonobstant la foi des premiers jours au Christ glorieux et vrai Fils de Dieu, on a su maintenir à la manifestation personnelle du Sauveur ce caractère de discrétion et de réserve qu'elle a dû avoir dans la réalité ; si on l'a fait se désigner habituellement par le titre de « Fils de l'homme », que seul il a dû se donner lui-même, et qu'on ne lui voit jamais adressé, même aux premiers jours de l'Église[1] ; si on n'a pas laissé de lui attribuer,

[1] Le titre de « Fils de l'homme », par lequel Jésus se désigne habituellement, ne lui est jamais donné par les évangélistes, dans le discours qui leur est propre. On ne le trouve plus employé que dans quelques rares passages (Act., VII, 56 ; Apoc., I, 13 ; XIV, 14 ; Euseb., *Hist. eccl.*, II, 23 : fragment d'Hégésippe sur le martyre de saint Jacques), où l'on se réfère, par allusion

touchant ses rapports avec Dieu, des déclarations aussi humaines que celles que relèvent complaisamment nos critiques — « Pourquoi m'appeler bon ? Personne n'est bon que Dieu seul » [1], « De ce jour et de cette heure, personne ne sait rien, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais seulement le Père » [2], « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné [3] ? » — enfin, si on a gardé de son agonie, des tourments de sa passion, de sa mort sur la croix, un souvenir aussi précis, et, pour ainsi dire, aussi réaliste, où les détails humiliants, loin d'être dissimulés et idéalisés, sont rendus avec une vérité au plus haut point saisissante [4] : c'est bien une garantie incomparable-

plus ou moins directe, soit au texte de Daniel (VII, 13), soit aux propres paroles du Sauveur (Luc, XXII, 69 ; Math., XXVI, 64). — « Il est probable que le même sentiment, ou à peu près, qui empêche aujourd'hui l'Église d'invoquer Jésus comme le *Fils de l'homme* a dû agir en ce sens dès l'origine. » (G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 207.) Cf. Stanton, *The Jewish and the Christian Messiah*, 1886, p. 242.

[1] Marc, X, 17 sq.

[2] Marc, XIII, 32.

[3] Marc, XV, 34 = Math., XXVII, 46. — M. Schmiedel (art. *Gospels*, § 139, dans l'*Encycl. biblica*, col. 1881) dit que ces passages, et d'autres comme Math., XII, 31, sur le pardon du blasphème contre le Fils de l'homme, et Marc, III, 21, où les proches du Sauveur paraissent l'accuser de folie, « pourraient être appelés les colonnes fondamentales d'une vie de Jésus vraiment scientifique. »

[4] Cf. A. Jülicher, *op. cit.*, p. 204 : « Le Messie qui, dans sa veillée au jardin de Gethsémani, avait l'âme triste jusqu'à la mort, et néanmoins obtint par la prière la force d'aller jusqu'au bout, malgré l'aveuglement de ses disciples, la malice de ses ennemis, et l'agonie d'une mort horrible, ce Messie ne fut pas la création de l'imagination idéalisante d'une classe de croyants : on aurait employé de tout autres couleurs » (p. 292). « Qui pourrait avoir inventé l'histoire du reniement de Pierre, ou le

ment sûre de l'indépendance générale de nos écrits vis-à-vis des influences de la foi [1].

En résumé, sur les points où la comparaison entre les Évangiles synoptiques et les idées de la première Église chrétienne se trouve particulièrement aisée à faire et significative, nous constatons d'une manière remarquable la sincérité historique de nos écrits ; et cette constatation est au plus haut point rassurante en faveur de la fidélité de l'ensemble.

Dès lors, le plus sage et le plus véritablement critique, n'est-il pas de prendre nos Évangiles, tels qu'ils sont, et de nous appuyer en confiance sur leur contenu intégral [2] ?

cri de Jésus sur la croix : Mon Père, mon Père, pourquoi m'avez-vous abandonné ? »

[1] Cf. V. H. Stanton, art. *Gospels*, dans le *Dict. of the Bible*, p. 248 : « L'enseignement de Notre-Seigneur est bien, dans une large mesure, tel qu'il pouvait être donné de son temps et par lui seul ; en tout cas, il se distingue par nombre d'expressions et d'idées qui, de bonne heure, cessèrent à peu près d'être usitées dans l'Église. Cela contribue à montrer que, d'une façon générale, les relations ont peu subi l'influence de la pensée et du langage d'un âge postérieur. » — Mgr Batiffol, *Jésus et l'histoire*, p. 18 : « Tandis que, dans cette première génération, l'enseignement apostolique se développait rapidement en cette théologie qui aboutit vers 65 à l'épître aux Hébreux, vers 58 à l'épître aux Romains, pour ne citer que ces deux monuments, et créait pour exprimer ce nouveau monde de pensées une langue nouvelle, c'est un prodige que nos Synoptiques se présentent à nous préservés de tout alliage et de cette langue et de ces pensées, et qu'ils gardent même des termes — comme celui de *Fils de l'homme* appliqué à Jésus — dont les apôtres ne se servirent jamais, ou des sens — comme celui de *Christ* synonyme de *Messie*, et non pas, comme chez les apôtres, synonyme de Jésus, — tombés en désuétude. L'archaïsme des Synoptiques atteste la fermeté de la tradition. »

[2] C'est, au fond, la méthode préconisée naguère par le P. La-

* * *

C'est ce que nous nous proposons de faire dans cette étude de la personne du Christ d'après les Synoptiques[1]. Néanmoins, pour répondre aux exigences de la critique actuelle, nous aurons soin, d'une part, d'établir l'authenticité particulière des passages importants qui viendront en examen, et, d'autre part, de baser nos conclusions fondamentales, non sur des textes isolés, dont on pourrait suspecter l'origine, mais sur des observations d'ensemble, qui devront atteindre nécessairement ce fond historique substantiel que l'on est obligé de reconnaître à nos écrits. Aussi bien l'étude que nous allons entreprendre offre-t-elle cet intérêt spécial qu'elle nous permettra d'apprécier l'exactitude du témoignage évangélique, sur le point même où cette appréciation doit être particulièrement aisée à faire et concluante, à savoir le portrait historique du Christ Fils de Dieu.

Après avoir tracé le tableau de *L'espérance mes-*

grange (art. cité, *Bulletin de littér. eccl.*, 1904, p. 22) : « Il y a mieux à faire qu'une sélection des détails primitifs, d'après la comparaison des textes, sous l'empire d'une théorie préconçue. Ne serait-il pas plus sage de prendre d'abord les documents tels qu'ils sont... ? »

[1] Nous baserons généralement notre étude sur les données propres à l'Évangile de saint Marc, regardé communément comme le plus primitif, en les complétant au fur et à mesure par les données des deux autres Synoptiques. Nous aurons d'ailleurs soin de signaler exactement, en note (par le signe =), les passages parallèles. Nos citations seront faites d'après l'édition de Nestle, *Novum Testamentum græce*, 4e éd., 1903.

sianique au début de l'ère chrétienne, montré sous quel jour on se représentait le Messie, quelle idée on se faisait de sa destinée, et spécialement de sa destinée souffrante, quelle idée aussi de sa personne, et en particulier de son caractère divin, nous prendrons la manifestation messianique au berceau même du Christ et considérerons *Jésus Messie dans son enfance*. L'étude sera fondée sur les premiers chapitres de saint Mathieu et de saint Luc, dont nous établirons l'historicité par la critique interne de ces récits, et par le caractère même de la manifestation du Sauveur, telle que nous la trouverons consignée dans nos documents.

Avec l'étude de *Jésus Messie dans sa vie publique*, nous entrerons dans les parties vitales de la question débattue entre l'incrédulité et la foi. *Jésus s'est-il prétendu le Messie?* Oui, accordent volontiers aujourd'hui les critiques rationalistes, avec Renan. Et, en effet, la manifestation personnelle de Jésus Messie nous paraîtra porter en elle-même la preuve irrécusable de son authenticité. — Mais alors, *D'où venait en Jésus la conscience d'être le Messie?* Voilà le problème angoissant, la véritable pierre d'achoppement, pour le critique incrédule. Renan a prétendu expliquer la conscience messianique du Sauveur par l'évolution purement humaine de ses idées, sous l'influence naturelle de son milieu. Nous n'aurons pas de peine à montrer que cette explication, la plus habile, la plus insinuante, la plus magiquement colorée, qu'ait pu produire la critique rationaliste,

est tout à fait hors de proportion avec les données du problème. Les protestants libéraux, sans nier la messianité réelle de Jésus, ont voulu présenter, de l'origine de sa conscience messianique, une idée assez approchante de celle que Renan avait imaginée. Nous verrons qu'elle ne s'appuie pas davantage sur une critique exacte des documents.

Enfin, la question d'intérêt capital : *Dans quel sens Jésus s'est-il dit le Fils de Dieu?* Peut-on conclure, des Synoptiques critiquement interprétés, que le Sauveur s'est manifesté comme vrai Fils de Dieu, et que par conséquent il a eu réellement conscience d'être Dieu ? Renan avait résolu le problème par la négative ; les protestants libéraux le suivaient volontiers sur ce point ; et voici qu'au rang des catholiques, M. Loisy a paru donner son suffrage à cette théorie. Or, nous discuterons dans toute son ampleur le témoignage des Synoptiques ; et, soit des passages particuliers dont nous établirons en détail l'authenticité contre M. Loisy qui la suspecte, soit de l'ensemble des textes évangéliques, et de la partie la plus historique des déclarations du Sauveur, nous verrons ressortir que Jésus a eu véritablement conscience de sa divinité, et qu'il l'a manifestée, discrètement, néanmoins suffisamment, dans ses discours. D'autre part, telle nous apparaîtra encore cette manifestation personnelle du Christ Fils de Dieu, qu'elle portera visiblement en elle-même, comme sa manifestation messianique, la preuve, non seu-

lement de sa sincérité historique, mais de sa correspondance intrinsèque avec la réalité.

Puisse ce petit livre affermir dans leur foi ceux qui ont le bonheur de croire, et éclairer ceux qui loyalement cherchent la vérité ! Qu'à tous il fasse mieux connaître et mieux aimer Celui qui par tous doit être conu et aimé, Jésus, Messie et Fils de Dieu, vrai homme et vrai Dieu !

JÉSUS

MESSIE ET FILS DE DIEU

D'APRÈS

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

JÉSUS, MESSIE ET FILS DE DIEU

D'APRÈS

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

CHAPITRE I

L'ESPÉRANCE MESSIANIQUE AU DÉBUT DE L'ÈRE CHRÉTIENNE[1]

Lorsque commença l'ère chrétienne, plus d'un demi-siècle s'était écoulé depuis que la Palestine était devenue tributaire de Rome.

Des disputes du trône entre les princes successeurs de Judas Machabée avaient amené à Jérusalem l'armée de Pompée, et, l'an 63 avant Jésus-Christ, la ville sainte tombait au pouvoir du général romain. Quelques années encore subsista un semblant de liberté politique : sous la suzeraineté de Rome, les princes machabéens continuèrent de gouverner, au

[1] Ce chapitre, on le remarquera, avait été préparé en vue d'un ouvrage plus considérable, où l'on devait étudier à la fois la personne de Jésus, Messie, Fils de Dieu, et ses enseignements sur le royaume de Dieu. Malgré que le présent ouvrage se borne à l'étude du premier point, nous avons cru bien faire en gardant à notre chapitre son ampleur. L'idée de la personne du Messie et l'idée de son royaume sont choses difficiles à séparer dans les espérances messianiques, et il peut y avoir intérêt à trouver les deux idées présentées dans un même tableau d'ensemble.

milieu de troubles de toutes sortes. Mais bientôt, en l'an 40 avant Jésus-Christ, c'était un étranger obscur, l'Iduméen Hérode, qui obtenait du Sénat romain le titre de roi de Judée. Enfin, moins de cinquante ans plus tard, s'évanouissait jusqu'à cette ombre d'autonomie. Le fils d'Hérode le Grand, Archélaüs, après être monté un instant sur le trône de son père, ne tardait pas à être déposé (an 6 de l'ère chrétienne). La Judée était annexée à la grande province de Syrie, et désormais, sous le contrôle du légat de la province impériale, un simple procurateur romain administrait l'antique royaume de David. C'en était fait pour toujours de l'indépendance du peuple de Dieu.

Cependant, sous le joug des païens abhorrés, au milieu des tristesses sombres et des sourdes indignations qui remplissaient les cœurs, Israël gardait un invincible espoir. Il attendait *le Messie*. Le Messie, c'était le fils de David, annoncé par les prophètes, le Roi par excellence prédit depuis si longtemps, c'était la paix et le bonheur apportés sur la terre, c'était l'inauguration du règne éternel et universel de Dieu.

L'intensité de cette espérance messianique au début de l'ère chrétienne se laisse voir à chaque page de nos Évangiles.

Tout d'abord elle remplit les récits de la naissance de Jésus. Les bergers qui veillent autour de Bethléem ne se méprennent point sur la joyeuse nouvelle qui leur est apportée par l'ange : « Il vous est né aujourd'hui, dans la cité de David, un Sauveur, qui est le Christ Seigneur[1]. » Ils entendent si bien qu'aussitôt, et sans plus d'explication, ils accourent au lieu indiqué par le ciel. Auprès du temple, la prophétesse Anne pouvait à son tour parler du Messie à ceux qui attendaient la prochaine « rédemption de

[1] Luc, II, 11.

Jérusalem »[1]. Enfin, lorsque les mages, faisant leur entrée dans la ville sainte, demandent « où est le roi des Juifs qui vient de naître », ils sont immédiatement compris, et, pendant que tout Jérusalem entre en émoi, Hérode s'enquiert, auprès des lettrés et des pontifes, du lieu où doit naître « le Christ »[2].

C'est de la même intensité d'espérance messianique que témoignent les récits de la vie publique du Sauveur. « Celui qui doit venir, » « Celui qui vient : » ainsi désigne-t-on couramment le Messie[3]. A peine Jean-Baptiste a-t-il fait entendre, sur les bords du Jourdain, la parole sensationnelle : « Voici, le royaume de Dieu est proche, » que l'austère anachorète est pris pour ce Messie attendu[4]. Lui-même dissipe l'illusion de la foule ; l'attente du Messie n'en est que plus vive au cœur de ses disciples. Lorsque parait Jésus de Nazareth, étonnant la foule par ses miracles, l'émerveillant par ses discours, aussitôt se pose à son sujet la question du Messie ; on rappelle les données messianiques traditionnelles, on consulte l'enseignement christologique des docteurs de la loi[5]. Plus tard, l'ovation messianique, si enthousiaste, qui marque son entrée triomphale à Jérusalem, ovation spontanée, on peut le dire, de la part de la foule et contrastant avec la réserve mise jusque-là par le Sauveur à afficher ses prétentions à la messianité, témoigne éloquemment de la force qu'avait acquise dans l'esprit populaire l'espérance au Messie promis[6]. L'intensité de cette préoccupation se montre jusque dans l'interrogatoire que le sanhédrin fait subir à Jésus sur sa qualité prétendue

[1] Luc, II, 38.
[2] Math., II, 14.
[3] Math., XI, 3 ; Luc, VII, 20 ; Jean, VI, 14.
[4] Luc, III, 15 ; Jean, I, 19, 25.
[5] Math., XII, 23 ; XVII, 10 ; Marc, IX, 10 ; Jean, VII, 26, 31 ; X, 24 ; XII, 34.
[6] Marc, XI, et parall. ; cf. Math., IX, 27 ; Marc, X, 47, et parall.

de « Christ »[1], et dans les apostrophes que la foule railleuse adresse au « Roi d'Israël » crucifié[2].

Enfin, l'histoire même de l'Église primitive, telle qu'elle apparaît dans les Actes des Apôtres, les Epîtres et les autres écrits du Nouveau Testament, atteste à chaque pas, extrêmement vivante dans l'esprit des Juifs, la croyance au Christ Sauveur. Constamment, les Apôtres font appel à l'idée messianique : leur premier souci est de prouver que ce que les prophètes ont prédit du Christ, Jésus l'a réalisé, et qu'il est bien le Messie attendu et si ardemment désiré[3].

Tel est le témoignage que fournissent les Évangiles et les autres écrits du Nouveau Testament sur l'état de la croyance messianique aux origines de l'ère chrétienne. Les écrits qui nous attestent cette croyance offrent des garanties d'historicité si bien établies aujourd'hui, et le témoignage en question s'y présente dans des conditions telles de spontanéité et de sincérité, qu'aucun critique sérieux ne songe à récuser sur ce point la vérité de nos livres saints.

Il n'en est pas moins intéressant de constater que les longues études, faites particulièrement dans la seconde moitié du dernier siècle, des divers documents profanes qui peuvent nous renseigner sur les origines chrétiennes, ont pleinement confirmé le témoignage fourni par nos documents sacrés[4].

[1] Marc, XIV, 61 ; Math., XXVI, 63.

[2] Marc, XV, 32 = Math., XXVII, 39 = Luc, XXIII, 35.

[3] Act., III, 18 ; V, 42 ; VIII, 37 ; IX, 22 ; XVII, 3 ; XVIII, 5, 28 ; etc.

[4] Voy. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 1898, 3e éd., t. II, § 29, *Die messianische Hoffnung*, p. 496-556. — H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestament. Theologie*, 1897, t. I, p. 68-85 : *Messianische Dogmatik*. — P. Volz, *Jüdische Eskatologie von Daniel bis Akiba*, 1903. — W. Bousset, *Die Religion des Judentums im Neutest. Zeitalter*, 1903. — W. Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, 1903. — V. H. Stanton, *The Jewish and the Christian Messiah*, 1886. — Id., art. *Messiah*, dans le *Dictionary*

Trois écrits surtout nous ont gardé un écho des espérances messianiques, pour les années qui précédèrent la venue du Sauveur : ce sont le *Livre d'Hénoch*, le *Psautier de Salomon* et les *Oracles sibyllins*.

Le *Livre d'Hénoch*, ainsi appelé du nom du célèbre patriarche, dont il est censé contenir une révélation touchant le futur jugement du monde, est, dans son ensemble, l'œuvre d'un écrivain juif du IIe siècle avant Jésus-Christ, interpolée peut-être en son milieu par un écrivain postérieur[1]. Dans la partie la plus

of the Bible, de Hastings. — J. Drummond, *The Jewish Messiah*, 1877. — C. A. Briggs, *The Messiah of the Gospels*, 1894.

[1] Du *Livre d'Hénoch* on ne possède plus le texte primitif, qui était en hébreu. C'est sur une traduction éthiopienne, retrouvée au commencement du siècle dernier, parmi les livres canoniques de l'Église d'Abyssinie, que Dillmann l'a édité en 1851, *Liber Henoch æthiopicè ad quinque codicum fidem éditus*. L'édition récente la plus estimée est celle de J. Flemming, *Das Buch Henoch, Æthiop. Text*, Leipzig, 1902. Les meilleures traductions ont été publiées par R. H. Charles, *The Book of Enoch, translated*, Oxford, 1893 ; Beer, dans la collection de Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, t. II, 1900, p. 217-310 ; J. Flemming und L. Radermacher, *Das Buch Henoch, herausgegeben*, Leipzig, 1901. Nous citerons d'après le texte de Charles, comparé avec celui de Flemming.

Les critiques s'accordent aujourd'hui à reconnaître le caractère composite de l'ouvrage, et regardent, en particulier, les « Discours symboliques » (chap. XXXVII-LXXI) comme étant d'un écrivain plus récent. — D'après Beer *(op. cit.)*, le recueil, dans ses parties les plus anciennes (chap. I-XXXVI et LXXII-CX), serait antérieur à l'an 167 av. J.-C. ; dans ses parties les plus récentes (chap. XXXVII-LXXI), antérieur à l'an 64 av. J.-C. — De même Charles (*op. cit.*, p. 25-30 ; et art. *Enoch*, dans le *Dictionary of the Bible*, de Hastings, p. 706 sq. ; art. *Apocalyptic Literature*, dans l'*Encyclopædia biblica*, de Cheyne, col. 222 sq.), fait remonter les chap. I-XXXVI avant l'an 170 av. J.-C., les chap. LXXXIII-XC à 166-161 av. J.-C., les chap. XCI-CIV à 134-95 av. J.-C., et enfin la partie la plus récente, chap. XXXVII-LXX, à la période 94-79, ou 70-64 av. J.-C. — W. Baldensperger, *op. cit.*, date les « Discours symboliques » de la fin du règne d'Hérode, et le reste d'environ un demi-siècle plus tôt. — Cependant, un

ancienne du livre (chap. XC), se trouve décrite l'inauguration du royaume messianique et de la Jérusalem nouvelle. Le Messie y est représenté comme un roi au milieu de son peuple, sous l'image symbolique d'un taureau blanc à longues cornes noires : tous les païens, également représentés sous la figure d'animaux, le prient et se convertissent à Dieu[1]. Dans la partie plus récente, il apparaît sous les traits du Fils de l'homme prédit par Daniel (VII, 13), préexistant auprès de Dieu, où il était tenu en réserve dès avant l'origine du monde, et descendant du ciel pour se manifester sur la terre[2].

Le *Psautier de Salomon* appartient à la première moitié du siècle qui précéda l'ère chrétienne. C'est une collection de dix-huit chants ou psaumes, attribués fictivement au grand monarque d'Israël, et en réalité composés par des Juifs pieux peu après la conquête de la Palestine par Pompée (63 av. J.-C.)[3]. Deux de ces psaumes sont particulière-

certain nombre de critiques, tels que Hilgenfeld, Volkmar, Keim, Vernes, etc., regardent les chap. XXXVII-LXXI comme influencés par les idées chrétiennes et croient à un interpolateur de la fin du Ier siècle ap. J.-C. — Schürer (*op. cit.*, p. 200 sq.) assigne la partie primitive à la fin du IIe siècle av. J.-C., et se contente de donner la datation des chap. XXXVII-LXXI comme très incertaine.

[1] *Hen.*, XC, 37-38. — Charles, *The Book of Enoch*, p. 258 et notes.

[2] *Hen.*, XLVIII, 2 ; LXII, 5-9 ; LXIX, 27. — Charles, *ibid.*, p. 133, 164, 182.

[3] La langue originale des *Psaumes de Salomon* était l'hébreu. On ne les possède plus aujourd'hui qu'en grec, publiés pour la première fois par le jésuite Louis de la Cerda, en 1626. Swete les a insérés dans son *The Old Testament in Greek*, vol. III, p. 765 et sq. Nos citations sont faites d'après Ryle and James, *Psalms of the Pharisees, commonly called The Psalms of Solomon*, 1891. Ces derniers éditeurs, p. LXIV, donnent comme limites extrêmes, pour la date de composition, les années 70-40 av. J.-C. De même, Charles, art. *Apocalyptic Literature*, dans l'*Encycl. biblica*, col. 2431. D'après Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 153, ils auraient été composés vers 63-48 av. J.-C.

ment remarquables pour leurs idées messianiques.

L'auteur du psaume XVII, se modelant sur nos psaumes canoniques LXXXIX et CXXXII, se plaint d'abord à Dieu de la triste situation faite en ses jours à la nation choisie. Néanmoins il espère, et, malgré que la dynastie nationale s'effondre dans la boue, faisant place à l'envahisseur étranger, il conjure le Seigneur de susciter à son peuple un prince de la maison de David : « Suscite-leur, au temps que tu sais, un fils de David pour roi, qui règne sur Israël, ton serviteur » (vers. 23). Ce roi, il le nomme, c'est « le Christ Seigneur » ou « le Christ du Seigneur » (vers. 36). C'est un roi juste et enseigné de Dieu (vers. 35), pur de tout péché et saint (vers. 41, 46) ; Dieu l'a fait puissant et sage par son Saint-Esprit (vers. 42). Il jugera les tribus des nations et ne souffrira pas l'injustice au milieu d'elles ; il se rassemblera un peuple parfait, qu'il conduira lui-même en droiture et sainteté (vers. 28 et suiv.).

C'est une même prière messianique que contient le psaume XVIII. La venue du Messie est proche : bienheureux ceux qui vivront au jour de son avènement et verront l'inauguration du royaume nouveau ! « Que Dieu purifie Israël pour le jour de miséricorde où il s'apprête à nous bénir, pour le jour choisi où il introduira son Messie. Heureux ceux qui vivront en ces jours pour voir les biens que le Seigneur donnera à la race qui vient, sous le sceptre doctrinal du Messie Seigneur » (vers. 6-8).

La même espérance animait, quelque trente ans seulement avant l'ère chrétienne, l'écrivain juif qui prenait rang parmi les nombreux compilateurs des *Livres sibyllins*[1]. Avec l'apparition du royaume de

[1] Les *Livres sibyllins* sont une collection d'oracles placés dans la bouche de la Sibylle païenne, mais composés par des auteurs de diverse provenance, païens, juifs, chrétiens, et à des époques diverses. L'ouvrage est rédigé en hexamètres grecs. Il a été

Dieu sur la terre, était annoncée la venue d'un saint roi, d'un prince sans tache, qui régnerait sur le monde et tiendrait le sceptre des nations pour les siècles éternels.

Ces documents profanes, échappés aux ravages du temps, suffisent à nous attester, pour l'époque qui précéda l'ère chrétienne, la vivacité de l'espérance messianique, dont ils n'ont sans doute conservé qu'un pâle reflet.

De la première moitié du Ier siècle, peu d'écrits nous restent, en dehors des Évangiles, qui nous renseignent sur le point en question. C'est cependant en termes d'une belle inspiration que l'approche du royaume de Dieu se trouve décrite dans l'*Assomption de Moïse* [1], sorte de prophétie sur l'avenir d'Israël, placée dans la bouche du grand législateur hébreu par un écrivain juif un peu antérieur à l'an 50 de J.-C., et dans le *Livre des Jubilés* [2], qui date à peu près de la même époque.

édité, en particulier, par Alexandre, *Oracula sibyllina*, 2 vol., Paris, 1841-1856 ; Rzach, *Orac. sibyll.*, Vienne, 1891 ; J. Geffcken, *Orac. sibyll.*, Leipzig, 1902. — D'après Schürer (*op. cit.*, t. III, p. 434 sq.) et Charles (art. *Apocalyptic Literature*, dans l'*Encycl. biblica*, col. 247 sq.), les parties juives antérieures à l'ère chrétienne sont : liv. III, v. 97-118, de la seconde moitié du IIe siècle av. J.-C., vers 140, et III, 36-92 (Schürer), ou III, 1-62 (Charles), d'une trentaine d'années av. J.-C.

[1] De cet ouvrage, composé probablement en hébreu ou en araméen, nous ne possédons plus qu'un texte latin, dérivé lui-même d'un texte grec, et publié pour la première fois par Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1861, t. I, fasc. 1, p. 55-64. Il a été traduit par Charles, *The Assumption of Moses*, London, 1897. — D'après Schürer (*op. cit.*, t. III, p. 218), l'écrit daterait de la première décade après la mort d'Hérode le Grand (4 av. J.-C.-6 ap. J.-C.) ; d'après Charles (art. *Apocalyptic Literature*, dans l'*Encycl. biblica*, col. 235), de 7 ap. J.-C.-30 ap. J.-C.

[2] Le *Livre des Jubilés*, appelé aussi *Petite Genèse*, a été composé en hébreu, mais nous est parvenu presque uniquement en des traductions, principalement une éthiopienne (Charles, *The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees*, Oxford, 1895), et une latine (Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, t. I,

Mais, du milieu et de la fin de ce premier siècle, des témoignages nombreux nous apportent l'écho des croyances messianiques qui animaient les Juifs contemporains du Sauveur.

Tout d'abord, les fréquents soulèvements populaires de caractère politico-religieux, qui eurent lieu au temps des procurateurs romains, de l'an 44 à l'an 66 après J.-C., montrent assez avec quelle fièvre on attendait une intervention miraculeuse de Dieu et l'avènement de son royaume sur la terre. Au témoignage de Josèphe, l'espérance messianique fut un des plus puissants leviers de la grande insurrection contre Rome, qui aboutit à la ruine de Jérusalem (70 ap. J.-C.). L'historien juif, courtisan des Césars, ne craignit pas d'appliquer lui-même à Vespasien les prophéties relatives au Messie[1].

fasc. 1, p. 15-54). — Schürer (*op. cit.*, t. III, p. 277) date simplement l'écrit du 1er siècle de notre ère, et, semble-t-il, de la période antérieure à la ruine de Jérusalem. Charles, après avoir fixé comme limites extrêmes 60 av. J.-C. et 70 ap. J.-C., incline plutôt vers une date rapprochée du premier terme (art. *Apocalyptic Literature*, dans l'*Encycl. biblica*, col. 232), propose même la période 40-10 av. J.-C. (*ibid.*, col. 213), enfin finit par faire composer l'ouvrage entre 135-96 av. J.-C. (*The Book of Jubilees, or the little Genesis, translated*, London, 1902). Nous devons noter que, depuis la dernière publication de Charles, Schürer (*Theologische Litteraturzeitung*, 5 déc. 1903) a reconnu sa propre datation trop tardive, sans cependant vouloir adopter précisément celle que propose le savant anglais. Baldensperger, *op. cit.*, attribue l'écrit à la période qui a suivi la conquête de Jérusalem par Pompée.

[1] Flavius Josèphe, *Bell. Jud.*, VI, 5, 4. — Comp. Tacite, *Hist.*, V, 13 : *Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens profectique Judæa rerum potirentur. Quæ ambages Vespasianum ac Titum prædixerant; sed vulgus, more humanæ cupidinis, sibi tantam fatorum magnitudinem interpretati, ne adversis quidem ad vera mutabantur.* — Suétone, *Vesp.*, c. IV : *Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis ut eo tempore Judæa profecti rerum potirentur. Id de imperatore Romano, quantum postea eventu paruit, prædictum Judæi ad*

La ruine de Jérusalem fut loin d'être fatale à la grande espérance qui soutenait les esprits. Plusieurs écrits nous la montrent encore très vive sur la fin du Ier siècle : tels l'*Apocalypse de Baruch* [1], et l'*Apocalypse d'Esdras*, connue sous le nom de *IVe Livre d'Esdras* [2]. D'après ce dernier écrit, le Messie existe dans le ciel ; Dieu l'appelle « son Fils », et il doit l'envoyer au moment fixé par sa volonté souveraine. « Mon fils, dit le Seigneur, mon fils, le Messie, va être révélé avec ceux qui sont avec lui [3]. » « Personne sur la terre ne peut voir mon fils, ni ceux qui sont avec lui, sinon au jour qui est marqué [4]. »

C'est vers la même époque que reçut sa forme définitive la prière journalière des Juifs, la *Prière* par excellence *(Hatephillâh)*, connue aussi sous le nom de *Shemonéh Esréh (Berakôt)* ou des *Dix-huit (Bénédictions)* [5]. Les éléments en sont toutefois plus anciens

se trahentes rebellarunt. Les deux historiens latins paraissent bien en dépendance, directe ou indirecte, de l'historien juif.

[1] L'*Apocalypse de Baruch*, ouvrage probablement composé en hébreu, conservé seulement en syriaque. Le texte syriaque a été publié par Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1871, t. v, fasc. 2, p. 113-180, et traduit en latin par le même, *Ibid.*, Milan, 1866, t. I, fasc. 2, p. 73-98. — D'après Schürer *(op. cit.*, t. III, p. 229), l'écrit n'a pas dû être composé longtemps après la ruine de Jérusalem. D'après Charles (*The Apocalypse of Baruch, translated from the Syriac*, London, 1896 ; et art. *Apocalyptic Literature*, dans l'*Encycl. biblica*, col. 217 sq.), il daterait de la période 50-90 ap. J.-C.

[2] L'*Apocalypse d'Esdras*, ouvrage composé en grec, ou, selon d'autres critiques, en hébreu, et conservé seulement en diverses versions. La version latine figure, en appendice, à la suite de notre Vulgate canonique ; elle a été éditée, en particulier, par Bensly and James, *The fourth Book of Ezra, the latin Version edited*, Cambridge, 1895. — D'après la majorité des critiques, l'écrit date de la période 81-96 ap. J.-C. Voy. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 243 ; James, art. *Esdras, fourth Book of*, dans l'*Encycl biblica*, col. 1393 ; Thackeray, art. *Esdras, second Book of*, dans le *Dictionary of the Bible*, p. 765.

[3] IV Esdr., VII, 28, 29.

[4] IV Esdr., XIII, 52.

[5] Le texte de la *Shemonéh Esréh* se trouve dans tous les Livres

encore et nous donnent un renseignement précieux sur l'état des esprits juifs aux premières années de l'ère chrétienne. Chaque partie de cette prière est une supplication à Dieu pour le rétablissement de son peuple et le renouvellement de la ville sainte par le Messie, fils de David. « Sonne de la trompette, » disait chaque jour le Juif pieux, en la *10e Berakâh* ou *Bénédiction*, « sonne de la trompette pour annoncer notre délivrance ; lève un étendard pour rassembler nos captifs et nous réunir des quatre coins de la terre. Béni sois-tu, ô Seigneur, qui rassembles les exilés de ton peuple Israël. — *(11e Berakâh)* Oh ! rétablis nos juges comme autrefois, nos conseillers comme au commencement ; toi seul, Seigneur, règne sur nous, en grâce et en miséricorde, et justifie-nous. Béni sois-tu, ô Seigneur Roi, car tu aimes la droiture et la justice. — (14e *Berakâh)* Vers Jérusalem, ta cité, reviens avec compassion, et habite en elle selon ta promesse ; rebâtis-la promptement en nos jours, pour jamais ; rétablis bientôt dans son sein le trône de David. Béni sois-tu, ô Seigneur, qui rebâtis Jérusalem. — (15e *Berakâh)* Fais promptement pousser le *rejeton de David*, ton serviteur ; que sa corne se dresse au jour de ton salut, car nous espérons journellement ton salut. Béni sois-tu, ô Seigneur, qui fais pousser la *corne de salut*[1]. — (17e *Berakâh)* Prends plaisir, ô Seigneur, notre Dieu, en ton peuple Israël et en ses prières ; rétablis les sacrifices au Saint des Saints de ta maison ; accepte avec amour nos oblations et nos demandes ; que le culte d'Israël, ton peuple, te plaise à jamais ! Oh ! puissent nos yeux voir ton

de prière juifs. — D'après Schürer (*op. cit.*, t. II, p. 463), la prière « doit avoir atteint sensiblement sa forme présente vers 70-100 ap. J.-C., et l'on peut estimer sans crainte que le fond en est encore notablement plus ancien ».

[1] La corne est prise comme symbole de la puissance. La *corne du salut* c'est donc *la puissance qui sauve*, ou le *Sauveur puissant*. Comp. Luc, I, 69.

retour à Sion, plein de miséricorde. Béni sois-tu, Seigneur, qui ramènes ta gloire à Sion[1] ! »

Enfin, un dernier écho de ces mêmes espérances primitives peut se retrouver jusque dans les *Targums*, sortes de traductions, ou plutôt de paraphrases, de la Bible hébraïque en langue vulgaire, ou araméenne. Le Targum sur le Pentateuque et celui sur les Prophètes sont attribués à deux rabbins juifs du Ier siècle, Onkelos et Jonathan ben Uzziel. Bien qu'on puisse émettre des doutes sur une aussi haute antiquité, et que ces Targums n'aient peut-être été rédigés, dans leur forme actuelle, qu'au IIIe ou au IVe siècle, il est incontestable qu'ils reposent sur des écrits antérieurs et des traditions exégétiques fort anciennes ; et à ce titre, ils peuvent nous renseigner sur la doctrine des rabbins juifs contemporains des temps évangéliques, sinon même plus anciens[2]. Or, il est remarquable que les targumistes

[1] Cf. Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 461, et le texte inséré en appendice *(Messianische Texte)* dans G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 301.

[2] Les Targums d'Onkelos et de Jonathan se trouvent imprimés dans les Bibles rabbiniques de Bomberg et de Buxtorf, et dans la Polyglotte de Londres. Berliner a donné une édition critique du premier : *Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert*, 2 vol., Berlin, 1884 ; et Lagarde, du second : *Prophetæ Chaldaicè*, Leipzig, 1872.

D'après Walker (art. *Targum*, dans le *Dictionary of the Bible*, p. 679), le Targum sur le Pentateuque, dit d'Onkelos, semble être de plusieurs auteurs, et a pu être compilé, au moins en partie, au cours du IIe ou du IIIe siècle ap. J.-C. ; le Targum sur les Prophètes, attribué à Jonathan ben Uzziel, n'aurait reçu sa forme définitive qu'au Ve siècle ap. J.-C. — D'après Nöldeke (art. *Aramic' Language*, dans l'*Encycl. biblica*, col. 283), les deux Targums n'ont eu leur forme définitive, sanctionnée officiellement, qu'au IVe ou au Ve siècle ap. J.-C. — D'après Schürer (*op. cit.*, t. I, p. 150), « à supposer que les deux Targums n'aient été publiés qu'au IIIe ou au IVe siècle, on ne peut douter qu'ils ne soient basés sur des écrits antérieurs, et qu'ils ne résultent d'un travail de développement progressif, datant de plusieurs siècles. La Mishna (à la fin du IIe siècle) connaît déjà des tra-

interprètent résolument du Messie un grand nombre de passages de la Loi et des Prophètes [1].

C'est ainsi que Onkelos voit le Messie dans le rejeton de la femme qui doit écraser le serpent [2], dans le personnage mystérieux que semble annoncer la prophétie de Jacob à Juda : « Le sceptre ne s'éloignera point de Juda, ni le bâton souverain d'entre ses pieds, jusqu'à ce que vienne *Shîloh*, et que les peuples lui obéissent [3] ; » enfin, dans l'astre royal que Balaam, voit s'élever du sein d'Israël : « Je le vois, mais non maintenant, je le contemple, mais non de près : un astre sort de Jacob, un sceptre s'élève d'Israël [4]. »

De même, Jonathan, interprétant les Prophètes, identifie explicitement avec le Messie l'Emmanuel promis par Dieu à son peuple [5], l'enfant qui doit apporter au monde une paix éternelle [6], le rejeton

ductions chaldéennes de la Bible. Le Nouveau Testament se trouve parfois, dans sa manière de rendre certains passages de l'Ancien, en accord frappant avec les Targums (par ex. Eph., IV, 8), ce qui montre bien que ces derniers documents, pour le fond, ne remontent pas moins haut qu'à l'âge apostolique. On trouve une mention expresse d'un Targum sur Job dans la période qui précède la destruction du temple. Nous avons même des fragments du temps de Jean Hyrcan (103-105 av. J.-C.), conservés dans nos Targums actuels. Il est évident que nos Targums se composent de matériaux qui se sont graduellement amassés durant nombre de générations, et que nos ouvrages actuels sont en dépendance d'écrits primitifs. »

[1] Voir, dans Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum*, col. 1268-1273, une liste des passages que les Targums appliquent au Messie.

[2] Gen., III, 15.

[3] Gen., XLIX, 10. *Shiloh*, que le Targum identifie avec le Messie, est un terme resté obscur. On a traduit parfois : *le repos*. La Vulgate a lu *Shiloah* et traduit *l'Envoyé*. En lisant *Shélô*, on obtient aussi : *celui auquel* (le sceptre doit appartenir). Cf. Aglen, art. *Shiloh*, dans le *Dictionary of the Bible*, 500, 501.

[4] Num., XXIV, 17.

[5] Is., VII, 14 : « Voici, la vierge concevra, elle enfantera un fils, et elle lui donnera le nom d'Emmanuel (Dieu avec nous). »

[6] Is., IX, 5 : « Un enfant nous est né, un fils nous est donné ;

de la tige royale de Jessé, sur lequel reposera l'Esprit du Seigneur [1], le dominateur sorti de Bethléem, dont l'origine remonte aux temps anciens, aux jours de l'éternité [2], le serviteur choisi en qui Dieu place ses complaisances et qui doit établir sur la terre le règne de la justice et de la miséricorde [3], qui doit être revêtu, aux yeux des peuples et des rois, d'une incomparable gloire, mais après avoir passé d'abord par l'humiliation et la souffrance rédemptrice [4].

La foi, si intense et si ferme de la Synagogue au Messie libérateur, dans le temps même où elle luttait si opiniâtrément contre l'Eglise, ne peut évidem-

le pouvoir repose sur son épaule. On l'appellera Admirable, Conseiller, Dieu puissant, Père éternel, Prince de la paix. »

[1] Is., XI, 1 : « Un rameau poussera du tronc d'Isaï, et un rejeton naîtra de ses racines. L'Esprit du Seigneur reposera sur lui... » — De même, Jérém., XXIII, 5 : « Voici, les jours viennent, dit le Seigneur, où je susciterai à David un germe juste ; il régnera en roi et sera prospère ; il établira la justice et l'équité sur la terre. » Comp. XXXIII, 15.

[2] Mich., V, 1 : « Et toi, Bethléem Ephrata, petite entre les familles de Juda, de toi sortira pour moi Celui qui dominera sur Israël : son origine remonte aux temps anciens, aux jours de l'éternité. »

[3] Is., XLII, 1 : « Voici mon serviteur, que je soutiens, mon élu, en qui mon âme se complaît. J'ai mis sur lui mon Esprit ; il annoncera la justice aux nations. Il ne détruira point le roseau brisé, il n'éteindra point la mèche qui brûle encore. » — De même, Zach., III, 9 : « Voici, je ferai venir mon serviteur, le germe... » Comp. VI, 12.

[4] Is., LII, 13 : « Voici, mon serviteur obtient gloire : il se dresse, il grandit, il s'élève bien haut. De même qu'il a été pour plusieurs un sujet d'épouvante, car son visage n'était plus celui d'un homme, ni son aspect celui des fils de l'homme, de même est-il pour beaucoup de peuples un sujet d'allégresse. A sa vue, les rois ferment leur bouche... » Suit, au chap. LIII, la description des souffrances du Serviteur de Jéhovah, victime expiatrice pour son peuple. Le Targum, réservant au Messie les traits de grandeur et de gloire, comme ceux de LII, 13, n'ose lui appliquer les traits d'humiliation et de souffrance, décrits au chap. LIII, malgré que le prophète ait bien en vue, ici et là, le même Serviteur de Jéhovah, et, illogiquement, il interprète ce dernier chapitre du peuple israélite lui-même

ment être attribuée qu'à la force d'une tradition déjà ancienne.

Ainsi l'ensemble des documents, où se reflète la pensée des générations juives qui suivirent la mort du Sauveur, comme de ceux où nous trouvons un fidèle écho des préoccupations qui remplissaient les esprits dans les années immédiatement antérieures à l'ère chrétienne, confirme manifestement le témoignage de nos Évangiles : à savoir, que, au moment où parut Jésus de Nazareth, l'espérance messianique fermentait parfois au sein du peuple juif et tout Israël tressaillait dans l'attente de son Sauveur.

Mais, quelle idée se faisait-on de ce Messie impatiemment attendu ? C'est ce qu'il importe de préciser.

***

Le titre de Messie renfermait en lui-même l'idée d'une consécration particulière reçue de Dieu. Le terme hébreu *Mashiah, Meshîhâ'* en araméen, signifie proprement *Oint* ou *Sacré* (Χριστός, *Christus* ou *Unctus*). Ce titre avait longtemps servi à désigner ceux que l'onction sainte avait consacrés rois d'Israël, souverains théocratiques du peuple de Dieu[1]. Le Messie attendu, Oint du Seigneur par excellence, apparaissait donc à l'esprit des Juifs comme un roi, ou plutôt comme *le Roi*, inaugurateur et suprême souverain d'un royaume nouveau, définitif et incomparablement glorieux. Les Targums disent fréquemment : « Le Roi-Messie, » *Malcâ' Meshihâ'*. La *Shemoneh Esréh* le considère comme un Sauveur puissant qui viendra rétablir le trône de David et rebâtira

[1] Le titre, *Oint de Jéhovah*, est appliqué à Saül, dans I Sam., XII, 3, 5 ; XXIV, 7, 11 ; XXVI, 9, 11, 16, 23 ; II Sam., I, 14, 16 ; XIX, 21. Il est appliqué à David, dans II Sam., XXIII, 1. — Comp. Ps. II, 2 ; XVIII, 51 ; XX, 7 ; XXVIII, 8 ; LXXXIV, 10 ; LXXXIX, 39, 52 ; CXXXII, 17 ; Hab., III, 13 ; Thren., IV, 20. — Voy. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 237 sq.

Jérusalem. Dans le *Psautier de Salomon*, il apparaît roi d'Israël, envoyé de Dieu pour délivrer la ville de ses oppresseurs, restaurer le trône de David, et étendre son règne sur toutes les nations.

Aussi, vers la naissance de Jésus, beaucoup attendaient-ils le Messie comme « le Rédempteur de Jérusalem »[1], Celui qui devait rétablir le peuple choisi dans ses droits, et, en le délivrant de l'oppression étrangère, lui apporter la paix et la prospérité. Dès que le Sauveur est reconnu pour le Christ, on veut l'entraîner de vive force à Jérusalem « pour le faire roi »[2]. Lors de sa réception triomphale dans la ville sainte, on l'acclame comme « le roi d'Israël », « le roi qui vient au nom du Seigneur »[3]. Et c'est encore sous ce titre de « roi d'Israël » que la populace juive le salue ironiquement sur sa croix[4], tandis que les étrangers, par dérision, l'interpellent « roi des Juifs »[5].

La royauté revendiquée pour le Christ était, dans les traditions séculaires de la nation israélite, incarnée en quelque sorte dans le nom de David. C'est à David que le Seigneur avait fait cette magnifique promesse : « Ta maison et ton règne seront pour toujours assurés, ton trône sera affermi pour jamais[6] ; » « Je l'ai une fois juré par ma sainteté : mentirai-je à David ? Sa postérité subsistera pour toujours ; son trône sera devant moi comme le soleil, comme la lune il aura une durée éternelle[7]. » Le Roi-Messie devait donc naître de la race de David : c'est lui qui devait relever le trône de son père et

[1] Luc, II, 38.
[2] Jean, VI, 14.
[3] Luc, XIX, 38 ; Jean, XII, 13 ; comp. I, 48.
[4] Marc, XV, 32 = Math., XXVII, 39.
[5] Marc, XV, 9, 18, 26 ; Luc, XXIII, 35 ; Jean, XVIII, 33, 37, 39 ; XIX, 3, 15, 19, 21. — Comp. Math., II, 2.
[6] II Sam., VII, 16.
[7] Ps. LXXXIX, 36.

assurer à son royaume l'éternité promise par le Seigneur.

Aussi, pour le psalmiste salomonien, « le Christ Seigneur » ou « Christ du Seigneur » est-il « un roi, fils de David »[1]. Le Targum de Jonathan voit le Messie dans « le rejeton qui s'élève de la tige de Jessé »[2], « le germe juste » suscité à la maison de David[3]. La *Shemonéh Esréh* demande la prompte apparition du « rejeton » du grand roi[4]. « D'où vient, demande Jésus à la foule, que les scribes prétendent le Christ fils de David[5] ? » Lui-même, dès lors qu'il est reconnu pour le Messie, est acclamé sous ce titre : « Hosanna au fils de David ! Béni soit celui qui vient comme roi au nom du Seigneur ! La bienvenue soit au royaume de David notre père[6] ! »

Bien plus, dans la tradition des lettrés qui interprétaient l'Écriture, le Messie devait naître dans la patrie même de David, à Bethléem de Juda[7]. C'est ce que répondirent à Hérode les docteurs de la loi, s'appuyant sur la prophétie de Michée : « Et toi, Bethléem, terre de Juda, tu n'es certes pas la moindre d'entre les principales villes de Juda, car de toi sortira un chef qui paîtra Israël, mon peuple[8]. » Aussi, lorsque au sein de la foule court le bruit que ce Jésus, connu comme « prophète de Nazareth en Galilée », pourrait bien être le Messie, entend-on émettre cette objection : « Est-ce donc de la Galilée que doit venir le Christ ? L'Écriture ne dit-elle pas que c'est de la postérité de David, et du village de

[1] *Psalt. Salom.*, XVII, 5, 23.
[2] Is., XI, 1.
[3] Jérém., XXIII, 5 ; XXXIII, 15.
[4] *Shemonéh Esréh, 15e Berakah.*
[5] Marc, XII, 35.
[6] Marc, XI, 10 = Math., XXI, 2, 9 = Luc, XIX, 38. — Comp. Math., XII, 23 ; IX, 27 ; XX, 30 = Marc, X, 37 = Luc, XVIII, 38.
[7] *Targ. Jonath. In Mich.*, V, 8.
[8] Math., II, 4.

Bethléem où était David, que le Christ doit venir[1] ? »

Cependant, le Messie n'était pas simplement conçu comme un roi conquérant et dominateur, pareil aux antiques souverains d'Israël, auxquels il devait succéder sur le trône de David ; il apparaissait aussi comme un envoyé de Dieu, un prophète autorisé du ciel, ou plutôt, comme l'Élu proprement dit du Très Haut et le Prophète par excellence.

Une des marques de l'esprit prophétique était la connaissance des choses secrètes, passées, présentes ou à venir[2]. Le Christ, prophète par excellence, devait donc se signaler par l'éminence de ses connaissances surnaturelles. C'est précisément en s'entendant révéler par Jésus les secrets de sa vie intime, que Nathanaël, tout ému, s'écrie : « Maître, vous êtes le Fils de Dieu ; vous êtes roi d'Israël[3] ! » Et la Samaritaine, à son tour, donne à ses compatriotes, comme marque de la messianité du Sauveur, le fait qu'il vient de lui révéler toute sa conduite passée : « Venez et voyez l'homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait : n'est-ce pas lui, le Christ[4] ? » Au prétoire de Pilate, enfin, les soldats ne croient pas pouvoir insulter plus directement aux prétentions messianiques de Jésus, qu'en lui bandant les yeux et en le sommant, en sa qualité de Christ, de « deviner qui l'a frappé »[5].

Prophète, le Messie doit être aussi grand thaumaturge. « Le Christ, quand il viendra, fera-t-il plus de prodiges ? » s'écrie la foule, témoin des miracles du Sauveur[6]. Et c'est bien une preuve de sa messianité que les pharisiens réclament de Jésus, quand ils lui demandent « un signe dans le ciel »[7]. Aussi,

[1] Jean, VII, 41.
[2] Voy. Jean, IV, 19 ; Luc, VII, 39, etc
[3] Jean, I, 48.
[4] Jean, IV, 25.
[5] Math., XXVI, 67 = Luc, XXII, 64
[6] Jean, VII, 31.
[7] Marc, VIII, 11.

rien de plus ironique que ces interpellations railleuses de la foule à celui qui a prétendu être le Messie : « Le Christ, le roi d'Israël, qu'il descende maintenant de la croix, afin que nous voyions et que nous croyions en lui[1]. » « Il a sauvé les autres : qu'il se sauve lui-même, s'il est le Christ de Dieu, l'Élu[2]. »

La mission du Messie devait être en rapport avec ces augustes qualités : elle apparaissait, non seulement comme une mission royale et dominatrice, mais encore comme une mission doctrinale et religieuse.

Le Messie du *Psautier Salomonien* est un roi « pur de péché »[3], « roi juste, instruit de Dieu », à qui le Seigneur a donné « la force de l'Esprit-Saint, la sagesse et la prudence, avec la justice » ; il doit « rassembler un peuple saint », au milieu duquel « il ne laissera pas habiter l'iniquité » ; « il détruira les pécheurs par la puissance de sa parole ; » le peuple saint qu'il se sera assemblé, « il le conduira selon la justice » et « dans la sainteté » ; il gouvernera Israël « dans la crainte de Dieu, dans la sagesse de l'esprit, de la droiture et de la force » ; il dirigera les hommes « dans la voie de la justice, leur inspirant à tous la crainte de Dieu ». Et cette mission de justice et de sainteté sera universelle : « Il jugera les nations et les peuples dans la sagesse de son équité. Il aura sous son joug les peuples des nations pour le servir, et il glorifiera le Seigneur sur toute la surface de la terre[4]. »

Le *Livre d'Hénoch* montre de même, dans une vision à forme allégorique, les nations païennes priant le Messie et se convertissant au vrai Dieu[5].

[1] Marc, XV, 32 = Math., XXVII, 39.
[2] Luc, XXIII, 35
[3] Comp. *Orac. sibyll.*, III, 49 : ἄγνὸς ἄναξ.
[4] *Psalt. Salom.*, XVII et XVIII, passim.
[5] Hen. chap. XC, 37, 38.

Ainsi encore, la *Sibylle juive* décrit le royaume messianique comme un royaume éternel s'étendant sur toutes les nations : de toutes les parties du monde. les hommes apportent leurs offrandes au temple de Dieu ; le Seigneur réside à jamais sur Sion, et une paix universelle règne sur la terre [1].

Ce n'est d'ailleurs là qu'un bien faible écho de ce que l'on trouvait annoncé magnifiquement par les prophètes, touchant l'investissement du Messie par l'Esprit-Saint, son rôle de législateur, de docteur et de juge, sa mission de lumière et de sanctification vis-à-vis du genre humain tout entier [2].

N'est-ce pas à cette mission doctrinale et religieuse du Messie attendu que fait allusion la Samaritaine, lorsque, entendant parler du nouveau culte désiré par le Père céleste et dont le temps approche, elle répond à Jésus : « Je sais que le Messie vient ; quand il viendra, il nous révélera toutes choses [3]. » Et n'est-ce pas encore la pensée de cette mission religieuse qui fait prendre à la foule, pour le Messie promis, Jean-Baptiste prêchant le baptême de pénitence dans le désert [4] ?

Le Christ était donc bien l'Homme de Dieu par

[1] *Orac. sibyll.*, liv. III, 710-794.

[2] Voy. en particulier : Is., II, XI, XLII, XLIX, LI, LVI, LX, LXI ; Soph., II ; Jérém., III, IV, ; Zach., VIII, IX ; Ps. LXXII.

[3] Jean, IV, 25.

[4] Jean, I, 19-25 ; Luc, III, 15. — Cf. A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, p. 86. — *L'Essence du Christianisme*, p. 146 : « Chez tous ceux pour qui les éléments religieux et moraux de la foi messianique avaient la prépondérance, l'idée du roi politique et guerrier s'effaçait, et celle du prophète, qui avait toujours influencé cette foi, prenait le dessus. » Le critique attire l'attention sur l'attitude de la foule à l'égard de Jean-Baptiste ; il fait remarquer combien il est « étonnant qu'on ait pu prendre pour le Messie ce prédicateur de la pénitence si peu royal dans son vêtement de poils de chameau ». Il ajoute cette observation que « beaucoup, parmi le peuple, regardaient Jésus comme le Messie, simplement parce qu'il prêchait avec autorité et qu'il guérissait au moyen de miracles ».

excellence, « le Prophète » proprement dit qui devait venir en ce monde[1]. La tradition rabbinique, telle qu'elle est consignée dans les Targums, le trouvait prédit à chaque page des Écritures ; et l'un des premiers appelés de Jésus, Philippe, pouvait le désigner à Nathanaël en ces termes : « Celui duquel ont écrit Moïse, dans la Loi, et les Prophètes[2]. »

Quelle était, dans la pensée des Juifs, la destinée de ce Messie et quels événements devaient marquer sa vie ? Sur ce point la tradition était loin d'être précise. On savait qu'il devait naître à Bethléem, la cité du grand roi : mais quand devait-il se manifester ? Comment devait-il inaugurer son royaume ?

L'on croyait généralement que la manifestation du Messie devait être précédée de l'apparition de quelque prophète, chargé de lui préparer les voies. Les uns pensaient que l'un des anciens voyants d'Israël, par exemple Jérémie, ressusciterait à cet effet[3] ; d'autres, que ce serait un prophète nouveau, mais semblable aux premiers[4] ; d'autres enfin y voyaient « le prophète » prédit par Moïse[5], et qui souvent était identifié avec le Messie lui-même[6]. Plus générale-

[1] Jean, VI, 14.

[2] Jean, I, 45. — Cf. O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 95, note 1 « Il faut observer avec soin que l'aspect politique de l'espérance messianique ne tient pas grande place dans la littérature juive qui nous est parvenue de la période néotestamentaire. On y insiste beaucoup plus sur la sainteté du Messie. » Cf. Id., *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1895, p. 243. D'après W. Baldensperger, *Die messianisch-apocalypt. Hoffnungen des Judentums*, 1903, p. 173, l'Apocalyptique juive qui précéda l'ère chrétienne présente « l'attente messianique se détachant de l'idéal terrestre politique et s'élevant vers les régions surnaturelles ».

[3] Math., XVI, 14 ; Luc, IX, 19.

[4] Marc, VI, 14 ; VIII, 28.

[5] Jean, I, 19, 25 ; VII, 40.

[6] Jean, VI, 14. Comp. Act., III, 22 ; VII, 37.

ment pourtant, c'était le prophète Élie qui était regardé comme le futur précurseur de l'apparition messianique. Malachie l'avait annoncé comme devant précéder le grand jour du Seigneur : « Voici que je vous enverrai Élie, le prophète, avant qu'arrive le jour de l'Éternel[1]. » L'auteur de l'Ecclésiastique l'avait de même montré « réservé pour l'époque du jugement »[2]. C'était devenu l'enseignement des pharisiens et des scribes, comme le font observer les apôtres au Sauveur, que « Élie devait venir » avant le Messie[3]. Aussi, à Jean-Baptiste, qui leur déclarait n'être point le Christ, les envoyés des pharisiens demandent-ils si du moins il ne serait pas Élie[4]. Et cette même opinion circule dans une partie de la foule au sujet de Jésus lui-même[5].

D'autre part, l'on pensait que le règne messianique devait s'inaugurer après une période de terribles angoisses et de profonds bouleversements. Guerres entre les diverses nations, désordres dans la société, troubles dans les familles, perturbations dans la nature, tremblements de terre, phénomènes célestes, incendies et famines : telles sont, d'après la doctrine des rabbins, comme « les douleurs de l'enfantement » qui précéderont la révélation messianique[6]. Le principal objet de la mission d'Élie doit précisément être de ramener la paix sur la terre et de rétablir l'ordre dans la société. Malachie n'a-t-il pas écrit : « Il ramènera le cœur des pères à leurs enfants, et le cœur des enfants à leurs pères[7] ; » et l'auteur de l'Ecclésias-

[1] Mal., IV, 5.
[2] Eccli., XLVIII, 10.
[3] Marc, IX, 10 ; Math., XVII, 10.
[4] Jean, I, 19, 25.
[5] Marc, VI, 14 = Math., XIV, 2 = Luc, IX, 7 ; Marc, VIII 28. Comp. Marc, XV, 35, 36 = Math., XXVII, 47, 49.
[6] *Hébelê haMashîah*, « le travail du Messie ». Comp. Marc, XIII, 9 = Math., XXIV, 8.
[7] Mal., IV, 5, 6.

tique : « Il viendra fléchir la colère de Dieu, réconcilier le père avec son fils, et rétablir les tribus de Jacob[1]. »

Les voies ainsi préparées par son précurseur, le Messie viendra lui-même, et soudaine sera son apparition. Comme, d'un autre côté, la tradition le fait naître enfant à Bethléem, l'on admet qu'il restera d'abord caché et que sa manifestation se fera à l'improviste. De là sans doute la réflexion qui circule dans la foule autour de Jésus : « Le Christ, quand il viendra, personne ne saura d'où il est[2]. » Si l'on en croit même certains documents juifs, ce sera encore le rôle d'Élie d'oindre le Messie et de le manifester. Saint Justin, en effet, place dans la bouche de son interlocuteur, le Juif Tryphon, cette déclaration qui doit reposer sur une tradition ancienne : « Le Christ, alors même qu'il est né et qu'il se trouve quelque part, est cependant inconnu, bien plus, il ne se connaît pas lui-même et il n'a aucune puissance, jusqu'à ce qu'Élie vienne, le sacre et le révèle à tous[3]. » D'après le Targum sur Michée, le Messie est déjà présent, mais il est encore caché, à cause des péchés du peuple[4].

[1] Eccli., XLVIII, 10. Comp. *Mishna, Eduioth*, VIII, 7 : « R. Simon dit : Sa mission est d'arranger les querelles. Les lettrés disent : Sa mission est de faire la paix dans le monde. Car il est écrit : Je vous envoie Élie le prophète... »

[2] Jean, VII, 27.

[3] Justin, *Dialog. c. Tryph.*, chap. VIII, Comp. chap. XLIX « Tous nous attendons le Christ, qui doit être homme d'entre les hommes, et Élie qui doit venir le sacrer. »

[4] *In Mich.*, IV, 8. — D'après une légende talmudique relativement récente, le Messie naît à Bethléem au moment de la destruction du temple, reçoit le nom de *Menahêm* ou Consolateur, est violemment enlevé à sa mère, et se trouve transporté à Rome. Là, il est assis à une des portes de la ville, entouré de malheureux et de malades dont il soigne les blessures, et attend dans le calme et le repos le jour où la conversion de son peuple lui permettra de se manifester.

Et voici comment doit s'inaugurer le règne messianique. Tout d'abord arrivera « le grand jour du Seigneur ». *Le jour de Jéhovah*, pour les anciens prophètes, c'était le jour où l'Éternel devait juger entre son peuple et les peuples qui l'opprimaient : Israël serait vengé de ses ennemis ; lui-même recevrait le châtiment de ses fautes et serait purifié de tout élément mauvais. Cependant, en dehors et au delà de ce premier jugement terrestre, aboutissant à un renouvellement ou à une résurrection nationale, les prophètes faisaient entrevoir, à la fin des temps, après une résurrection générale, un jugement universel et dernier, dont le premier n'était qu'un symbole et une préparation, et où tous les hommes, appelés à comparaître devant Dieu, seraient récompensés éternellement chacun selon ses œuvres [1]. Or, plus d'un passage prophétique tendait à rapporter de quelque manière l'acte solennel de ce jugement au Roi futur, fils de David, en qui la tradition voyait depuis longtemps le Messie [2]. On se représentait donc le Christ inaugurant son règne par un jugement suprême, qui détruirait toute puissance ennemie.

L'idée que l'on se faisait de ce jugement messianique était généralement fort complexe, très impré-

[1] Sur le Jour de l'Éternel, voy. : Is., II, 12 ; cf. Eccl., III, 17 ; VIII, 6 ; Is., XIII, 9 sq. ; cf. XXX, 27-33 ; LIX, 16-19 ; Amos, V, 18-20 ; Soph., I, II ; Jérém., XXX, 7 ; Ezéch., VII, XXX ; Zach., XIV ; Mal., IV ; Abd., I, 15 ; Joel, I, II. — Sur l'idée de jugement : Is., III, 13 ; Ezéch., XXXIX, 21 ; Joel, III ; Dan., VII, 9 sq., 26 sq. ; Ps. IX, 8 sq. ; LXXV, 3 ; LXXVI, 9 sq. ; LXXXII, 8 ; XCIV, XCVI. — Idée de résurrection nationale : Is., XXV, 19 ; Os., XIII, 14 ; Ezéch., XXXVII, 11 sq. ; Joel, III, 2. — Idée de résurrection individuelle et de jugement universel et dernier : Joel, III, 2 sq. ; Dan., XII, 1-3 ; Eccl., XII, 16 ; II Mach., VII ; XII, 43-46 ; Sag., III, 1-9 ; V, 16-24 ; cf. *Psalt. Salom.*, III, 16 ; XIV, 2 sq. ; Hen., LI, 1 ; IV Esdr., VII, 32 sq. ; *Apoc. Baruch*, XXX, 1-5 ; L, 1 ; LI, 6 ; *Testam. XII Patriarch.*, Judæ, XXV ; Benjamin, X ; *Mishna, Sanhédrin*, X, 1 ; *Aboth*, IV, 22.

[2] Is., XI, 1-4 ; Ps. LXXII, 1-3 ; CX, 1-2, 5-6.

cise, et surtout fort matérielle. Pour les uns, le Messie devait marcher les armes à la main contre les nations païennes, ennemies de Dieu et de son peuple[1]. « Il entrera en campagne, disait Philon, il fera la guerre et il soumettra des nations nombreuses et puissantes[2]. » « Qu'il est beau, lisons-nous dans un Targum, le roi Messie qui procède de la maison de Juda. Il ceint ses reins, entre en campagne, livre bataille à ses ennemis et met à mort les rois[3]. » A d'autres, le Messie apparaissait moins comme un guerrier que comme un juge. D'après le psalmiste salomonien, c'est par une sentence de sa bouche qu'il doit abattre ses ennemis[4]. A en croire les discours figuratifs du *Livre d'Hénoch*, le Messie, représenté, en souvenir de la vision de Daniel, sous les traits du Fils de l'homme, s'assoira à côté du Seigneur des Esprits, sur son trône de gloire, pour juger les hommes et les anges ; à sa vue, les rois et les puissants de la terre seront frappés de crainte et de frayeur ; ils tomberont à genoux et solliciteront sa miséricorde, mais ils seront repoussés de sa face et livrés aux anges vengeurs, pour recevoir la peine des mauvais traitements qu'ils ont infligés aux enfants de Dieu et à son Élu[5].

C'est après ce jugement suprême que doit commencer définitivement le règne messianique. Ce règne était habituellement désigné sous le nom de « règne de Dieu ». Depuis l'origine, en effet, Dieu était conçu

[1] *Orac. sibyll.* III, 663 sq. ; IV Esdr., XIII, 33 sq. ; Hen., XC 16. Cf. Dan., XI ; Ps. II.

[2] Philon. *De præm. et pœn.*, § 16. — Ed. de Th. Mangey, *Philonis Judæi opera*, Londres, 1742, t. II, p. 422.

[3] Pseudo-Jonathan et Jerushalmi, *In Gen.*, XLIX, 11 ; cf. Jonathan, *In Is.*, X, 27 ; Hen., XLVI, 4-6 ; LII, 4-9 ; *Apoc. Baruch*, LXXII, 6.

[4] *Psalt. Salom.*, XVII, 27, 37, 39, 41, 48 ; cf. *Apoc. Baruch*, XL, 1, 2 ; IV Esdr., XIII, 10, 27-28, 37-38. — Cf. Is., XI, 4.

[5] Hen., XLV, 3 ; LV, 4 ; LXIX, 27 ; LXI, 8, 9 ; LXII.

comme le véritable roi d'Israël, dont les descendants de David n'étaient que les représentants et les lieutenants sur la terre. A plus forte raison Dieu devait-il être le Chef suprême de ce Royaume messianique idéal que l'on entrevoyait dans « le siècle à venir ». C'est au nom de Dieu, et en quelque sorte pour le compte de Dieu, que le Messie devait présider à l'Israël nouveau. L'établissement du règne messianique devait donc être par excellence l'établissement du « royaume de Dieu »[1]. Comme, d'autre part, le nom sacré de « Dieu » était fréquemment remplacé par le nom de « cieux », le « royaume de Dieu » était aussi appelé « le royaume des cieux », c'est-à-dire, le royaume qui vient des cieux, qui a son point de départ et son chef suprême dans les cieux[2].

Royaume des cieux par l'origine et le point de départ, le royaume messianique devait être, par destination et quant à son territoire, royaume de la terre. Son territoire proprement dit, ou son centre, devait être la Palestine, avec Jérusalem pour capitale. Là devaient être réunis tous les enfants d'Israël, les morts du passé[3], comme les dispersés du présent[4]. Mais, de Jérusalem et de la Terre-Sainte, l'empire messianique devait rayonner par toute la terre : les diverses nations devaient être soumises à

[1] *Psalt. Salom.*, XVII, 4 ; *Orac. sibyll.*, III, 47, 48, 704 sq. ; *Assumptio Mosis*, X, 1, 3 ; *Shemoneh Esréh, 11e Berakah ; cf.* Ps. IX, 8 ; XCIII, 1 ; XCV, 3 ; XCVII, 1 ; XCIX, 1 ; etc.

[2] Nous disons de même, en français : « *Le ciel* m'en préserve ! » « Fasse *le ciel* que, » etc. — L'expression *royaume des cieux* est l'équivalent de la *malcout shâmmaïm* des écrits rabbiniques. Cf. Mishna, Berachoth, II, 2, 5. — Voy. Dalman, *op. cit.*, p. 75 sq.

[3] *Psalt. Salom.*, III, 16 ; XIV, 2.

[4] *Psalt. Salom.*, XI ; XVII, 28 ; Philon, *De exsecrationibus*, § 8-9 (Mangey, t. II, 435 sq.) ; IV Esdr., XIII, 39-47 ; *Shemoneh Esréh, 10e Berakah*. Cf. Is. XI, 12 sq. ; XLIX, LX ; Soph., III ; Baruch, IV, 36, 37 ; V.

Israël et au roi Messie ; sur l'univers entier devait s'étendre le règne de Dieu [1].

Cependant, l'on ne se représentait pas uniquement le royaume messianique sous l'aspect matériel de l'antique royaume de David, simplement restauré et agrandi. L'on attendait, en effet, un renouvellement général du monde qui devait modifier profondément le territoire et les autres conditions du royaume. Isaïe avait annoncé la création de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre [2]. Après « le monde présent », il devait y avoir « le monde à venir » [3]. L'ordre de choses actuel finirait à l'âge messianique ; à ce moment devait s'opérer une transformation universelle du monde et s'inaugurer un ordre de choses nouveau. « En ce jour-là, lisons-nous au *Livre d'Hénoch*, je ferai habiter mon Élu parmi vous, et je transformerai le ciel, j'en ferai une bénédiction et une lumière éternelle ; et je transformerai la terre pour qu'elle soit aussi bénédiction, et je ferai habiter en elle mes élus [4]. »

Du même coup devait être transformée la capitale du royaume idéal. Ce devait être la nouvelle Jérusalem. Beaucoup sans doute se la représentaient

[1] *Orac. sibyll.*, III, 49 ; *Psalt. Salom.*, XVII, 32-35 ; Hen., XC, 30, 37 ; XLVIII, 5 ; LIII, 1 ; *Apoc. Baruch*, LXXII, 5 ; *Targ. in Zachar.*, IV, 7. — Cf. Is., II, 2 sq. ; XI, 10 ; XLII, 1-6 ; XLIX, 6 ; LI, 4, 5 ; LV, 5 ; LVI, 1 sq. ; Mich., IV, 1 sq. ; VII, 16 sq. ; Jér., III, 17 ; XII, 14 ; XVI, 19 sq. ; Soph., II, 11 ; III, 9 ; Zach., II, 15 ; VIII, 20 sq. ; XIV, 9 ; Dan., II, 14 ; VII, 14, 27.

[2] Is., LXV, 17 ; LXVI, 22 ; cf. XXX, 26 ; LI, 6. — Cf. Math., XIX, 28 ; II Petr., III, 13 ; Apoc., XXI, 1.

[3] Dans les écrits rabbiniques, nous trouvons le *hâ'ôlâm hazzéh*, « ce monde-ci, » et le *hâ 'ôlâm habbâ'*, « le monde à venir » ; c'est le ὁ αἰὼν οὗτος et le ὁ αἰὼν ὁ μέλλων ou ὁ ἐρχόμενος. — Cf. Math., XII, 32 ; Marc, X, 30 = Luc, XVIII, 30. — Le Targum de Jonathan (I Rois, IV, 33) parle du « monde à venir du Messie ». La Mishna (*Berachoth*, I, 5), des « jours du Messie » par opposition au « monde présent ». — Voy. Dalman, *op. cit.*, p. 120 sq.

[4] Hen., XLV, 4, 5 ; cf. XCI, 16.

d'une façon très matérielle. Pour le psalmiste salomonien, la Jérusalem nouvelle sera la ville sainte rendue à sa sainteté première par l'expulsion de ses oppresseurs païens[1]. D'après la *Shemonéh Esréh*, ce sera l'antique cité relevée de ses ruines et rebâtie pour l'éternité[2]. D'autres cependant s'en faisaient une idée beaucoup plus haute. Les prophètes l'avaient fait entrevoir incomparablement supérieure à l'ancienne, qu'elle devait éclipser en grandeur, en richesse et en gloire. Aggée, Zacharie, Isaïe, Ézéchiel surtout, en avaient fait une description enthousiaste[3]. Ce dernier l'avait contemplée dans une extase mystérieuse[4], si bien que la tradition la considérait comme déjà existante dans le ciel. D'après l'*Apocalypse de Baruch*, elle se trouvait, avant la faute d'Adam, dans le paradis terrestre ; de l'Éden, après le péché du premier homme, elle fut transportée au ciel ; là, Abraham, Moïse, purent la contempler en vision[5]. Esdras devait plus tard être admis au même privilège[6]. Enfin, si nous en croyons le *Livre d'Hénoch*, c'est à l'inauguration du règne messianique que la Jérusalem nouvelle descendra du ciel sur la terre pour y prendre la place de l'ancienne, qu'elle surpassera infiniment en magnificence et en gloire[7].

L'ère messianique, dans ce monde renouvelé, apparaissait à l'esprit des Juifs comme une ère de paix et de bonheur. Les descriptions symboliques et fortement imagées, rencontrées chez les anciens pro-

[1] *Psalt. Salom.*, XVII, 25-33.
[2] *Shemonéh Esréh, 14e Berakâh.*
[3] Agg., II, 7-9 ; Zach., II, 6-17 ; Is., LIV, 11 ; LX ; Ezéch., XL-XLVIII.
[4] Ezéch., XL, 1-2.
[5] *Apoc. Baruch*, IV, 2-6.
[6] IV Esdr., X, 44-59.
[7] Hén., LIII, 6 ; XC, 28, 29 ; cf. IV Esdr., VII, 26 ; *Apoc. Baruch*, XXXII, 4.

phètes, fournissaient sans doute au plus grand nombre la vue idéale sous laquelle on se représentait l'âge d'or du Messie. Désormais plus de guerres, plus de luttes ni de discordes, mais sur toute la terre la paix, la justice, l'amour[1]. Les bêtes féroces apprivoisées seront au service de l'homme[2]. Ce ne sera partout que fertilité, abondance et richesse[3]. Tous seront pleins de santé et de force ; l'enfantement se fera sans douleur, et la moisson se recueillera sans fatigue[4].

Toutefois, ce n'est pas uniquement sous la couleur du bien-être matériel que l'on se figurait l'âge d'or messianique. On l'envisageait aussi, et principalement, comme une ère de prospérité spirituelle, de sainteté morale, et de ferveur au service de Dieu. La nation nouvelle que gouverne le Christ sera une nation sainte. Son Roi ne permettra aucune injustice au milieu d'elle. On n'y verra plus le mal ni l'iniquité, car c'est un peuple de saints[5]. La vie, au royaume messianique, sera une occupation continuelle au culte de Dieu, que l'on servira plus magnifiquement que jamais, dans l'innocence et la justice[6]. Dans ce renouveau religieux, il y aura une place pour les Gentils. Eux aussi deviendront les sujets du Messie : à sa lumière, ils se lèveront de leurs ténèbres ; de toutes les contrées du monde ils viendront

[1] *Orac. sibyll.*, III, 371-380 ; 751-760 ; Philon, *De præm. et pœn.*, § 16 (Mangey, t. II, p. 422) ; *Apoc. Baruch*, LXXIII, 4-5. — Cf. Is., II, 4 ; XI, 6, 9 ; LX, 17 sq. ; LXV, 19, 25 ; Ps. LXXII.

[2] *Orac. sybill.*, III, 620-623 ; 743-750 ; *Apoc. Baruch*, XXIX, 5-8. Cf. Is., XI, 6 ; LXV, 25.

[3] Philon, *De præm. et pœn.*, § 17-18 (Mangey, t. II, p. 425). — Cf. Is., XXX, 23-26 ; LXV, 17-25 ; Am., IX, 13 ; Ps. LXXII, 16.

[4] Philon, *De præm. et pœn.*, § 20 (Mangey, t. II, p. 428) ; *Apoc. Baruch*, LXXIII, 2-7 ; LXXIV, 1. — Cf. Is., LXV, 20 sq., Ps. LXXII, 16.

[5] *Psalt. Salom.*, XVII, 28-49 ; XVIII, 9, 10. — Cf. Is., LX, 18-21. — Voy. ci-dessus, p. 21, note 2.

[6] *Shemoneh Esréh*, 17e *Berakâh*. — Cf. Luc, I, 74, 75.

offrir leurs hommages au vrai Dieu, apporter à son sanctuaire leurs présents et leurs victimes, unis à la fois d'Israël et participants de son bonheur [1].

Une idée encore plus haute se mêlait à cette conception du royaume messianique. Daniel avait représenté la vie des justes, au delà de la résurrection et du jugement final qui devait fixer leur sort, comme une vie glorieuse où ils brilleraient à jamais, pareils aux étoiles du firmament [2]. D'après la description du Livre de la Sagesse, c'est auprès du Seigneur que se trouve leur récompense ; là ils seront dédommagés magnifiquement des souffrances légères de la vie présente ; leur Seigneur règne à jamais : eux-mêmes auront part à son royaume, ils seront couronnés d'un éclatant diadème et siégeront au-dessus des peuples en dominateurs [3]. C'est aussi sous cet aspect que les âmes plus hautes se figuraient la vie future dans le royaume messianique. Elle leur apparaissait comme davantage dégagée de la terre et affranchie de la matière, plutôt comme une vie spirituelle incomparablement élevée et heureuse dans la jouissance de l'intimité de Dieu et la contemplation de sa gloire [4]. Alors sans doute, le lieu de ce royaume messianique devait être moins cherché sur la terre : l'on parlait d'un lieu idéal, Eden ou paradis mystérieux [5] ; le royaume n'apparaissait plus seulement dans son origine et son point de départ, mais encore dans sa destination et son lieu définitif, comme le *royaume des cieux*.

[1] Hén., XLVIII, 4. — Cf. Is., II, 2-4 ; XI, 6-10 ; LI, 4-5 ; LVI, 6-8 ; LX, 1-11 ; Jérém., III, 17 ; Ps. II, 7 ; XXII, 28 sq. ; LXXII, 8 sq.

[2] Dan., XII, 2-3.

[3] Sag., III, 5-9 ; V, 16 ; cf. II Mach., VII, 36.

Apoc. Baruch, LI, 3, 7-14 ; IV Esdr., VI, 1-3, 6S-72, dans Bensly, *The Missing Fragment of the Fourth Book of Ezra*, p. 55, 69 sq. ; *Assumptio Mosis*, X, 9, 10.

[4] *Testament. XII Patriarch., Test. Dan.*, 5 : « l'Eden ; » *Test. Lévi*, 18 : « le paradis » (du persan *pardès*, qui signifie *jardin*). — Cf. Luc, XXIII, 43 ; II Cor., XII, 4 ; Apoc., II, 7.

En tout cas, le bonheur du royaume messianique était conçu comme un bonheur indéfectible et éternel. Les prophètes avaient promis à Israël que Dieu le ferait habiter dans la Terre pour toujours[1], et que le trône de David demeurerait à jamais[2]. Daniel avait appelé le royaume donné aux saints du Très Haut un « royaume éternel »[3], et il avait montré les justes ressuscités brillant de l'éclat des étoiles jusqu'à la fin des siècles[4]. La pensée générale était donc que le royaume messianique n'aurait point de fin[5]. Et c'est bien en ce sens que les Juifs répondaient à Jésus : « Nous, nous avons appris de la Loi que le Christ demeure éternellement[6]. »

Telle est, autant qu'on en peut juger, la manière dont les Juifs du début de l'ère chrétienne entrevoyaient généralement le royaume messianique.

Il est à noter toutefois que tous n'attendaient pas jusqu'à la résurrection et au jugement final pour placer l'inauguration du règne attendu. Plusieurs même le voyaient se réaliser tout entier avant la consommation suprême, de telle sorte qu'il devait avoir une durée limitée sur la terre, en attendant qu'il fût absorbé en quelque sorte, après le dernier jugement, en une ère encore plus excellente de félicité et de gloire dans les cieux. C'est ainsi que l'*Apocalypse de Baruch* fait durer la royauté du Messie

[1] Jérém., XXIV, 6 ; Ezéch., XXXVII, 25 ; XLIII, 7 ; Amos, IX, 5 ; Joel, IV, 20.

[2] Jérém., XXXIII, 17, 22 ; Ezéch., XXXVII, 25 ; Ps. XLV, 7 ; LXXXIX, 30.

[3] Dan., VII, 27 : *malcout 'olam.*

[4] Dan., XII, 2, 3.

[5] *Orac. sibyll.*, III, 766 ; III, 49-50 ; *Psalt. Salom.*, XVII, 4 ; Hén., LXII, 14.

[6] Jean, XII, 34. Cf. *Targ. Jonath. In Is.*, IX, 6 : « homme demeurant à jamais, le Messie... »

« jusqu'à ce que prenne fin ce monde corruptible »[1], et le *IV^e Livre d'Esdras*, « jusqu'à ce que vienne la fin, le jour du jugement[2]. » Un passage de ce dernier écrit fixe même la durée totale du règne du Christ à 400 ans[3], et ce calcul se retrouve dans un passage du Talmud[4], tandis qu'ailleurs apparaît le chiffre de 1 000 ans[5]. Dès lors, tandis que généralement le Messie était regardé comme devant être immortel[6], ceux qui admettaient pour son règne une durée limitée le faisaient mourir avec les autres hommes, à la fin de l'ère messianique et avant la résurrection suprême[7].

Allait-on plus loin, et jusqu'à admettre que le Messie devait mourir avant même l'établissement parfait de son règne, et pour cet établissement ?

Cette idée était fortement suggérée par le chapitre LIII d'Isaïe[8]. Là, le serviteur de Jéhovah était

[1] *Apoc. Baruch*, XL, 3.
[2] IV Esdr., XII, 34
[3] *Ibid.*, VII, 28, 29.
[4] Tr. *Sanhédrin*, 99a. Ce compte de 400 ans paraît correspondre à la durée de la servitude d'Égypte (Gen., XV, 13) ; on lisait, en effet, au Ps. XC, 15 : « Réjouis-nous autant de jours que tu nous a humiliés, autant d'années que nous avons vu le malheur. »
[5] Tr. *Sanhédrin*, 97a. Cf. Apoc., XX, 4-6.
[6] Jean, XII, 34.
[7] IV Esdr., VII, 28, 29.
[8] Cf. Ps. XXII ; Dan., IX, 26. — Parmi les critiques actuels, un certain nombre interprètent le passage tout entier, du peuple d'Israël, le Serviteur de Jahvé n'étant que la personnification de la nation juive. Ainsi K. Budde, *Die sogenannten Ebed Jahwe-Lieder*, 1900 ; K. Marti, *Das Buch Jesaja*, 1900. — Cheyne, *Jewish religious Life, American Lectures*, 1898, et art. *Servant of the Lord* dans l'*Encyclopœdia biblica*, col. 4409, estime que le Serviteur souffrant représente une portion choisie du peuple, l'élite d'Israël. Cf. A. B. Davidson, *Old Testament Prophecy*, 1904. — Bertholet, *Zu Iesaja 53*, 1899, y voit un type, le type du docteur de la Loi. — Cependant d'autres critiques, et en nombre croissant, semble-t-il, soutiennent fermement le caractère individuel du Serviteur de Iahvé. Sellin l'a identifié, d'abord (*Serubbabel*, 1898), avec Zorobabel, puis (*Studien zur*

représenté, expiant par ses souffrances les iniquités de son peuple, et récompensé de Dieu pour avoir offert sa vie en sacrifice de rédemption. Aux regards de la tradition, ce Serviteur par excellence de l'Éternel ne pouvait être que le Messie. De fait, le Targum, pour ainsi dire officiel, de Jonathan, interprétait du Messie les premiers versets du passage relatifs à son triomphe et à sa gloire : « Voici que s'avance mon serviteur, le Messie ; il se dresse, il grandit, il s'élève bien haut, etc.[1]. » Mais, telle était la force des préjugés en faveur d'un Messie uniquement triomphant, que la perspective trop exclusive de sa grandeur et de sa puissance tendait à faire rejeter pour son compte toute idée de souffrance et d'humiliation. Aussi le même Targum, qui voyait si expressément le Christ dans le serviteur glorieux, se refusait-il à le voir dans le serviteur souffrant, et interprétait-il tout le reste du passage du peuple juif lui-même, sans se laisser arrêter par l'illogisme du procédé ni le contresens de l'interprétation vis-à-vis du texte.

Cela nous explique que, sous l'influence des lettrés, la foule qui entourait le Sauveur, et les apôtres eux-mêmes tout d'abord, se soient montrés si rebelles à l'idée des souffrances et de la mort prochaine du

Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. I, *Der Knecht Gottes bei Deuterojesaia*, 1901) avec Joachim. Kittel, *Zur Theologie des Alten Testaments*, 1899, y voit un personnage réel et historique, Zorobabel, ou un autre. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 1892, 2e édit. 1902 (dans le *Handkommentar zum A. T.*, de Nowack), pense à un docteur de la Loi inconnu, martyr de son zèle pour l'instruction pastorale de son peuple. — Le caractère individuel du Serviteur souffrant est précisément à la base de l'interprétation messianique traditionnelle.

[1] Is., LII, 13, 15. — Abarbanel écrit, à propos de ce passage : « Jonathan, fils d'Uzziel, a rapporté cette prophétie au Messie qui doit venir, et c'est aussi l'opinion de nos sages d'heureuse mémoire.

Messie. « Lorsque je serai élevé de terre, disait Jésus en parlant de sa mort sur la croix, j'attirerai tout à moi. — Que veut dire cela ? reprenait la foule : ne savons-nous pas par la Loi que le Christ demeure à jamais [1] ? » « Il est écrit que le Fils de l'homme doit souffrir, disait encore Jésus à ses disciples ; il faut qu'il soit livré, qu'il soit condamné et mis à mort. » Et les apôtres de s'étonner, et de repousser avec indignation une pareille pensée [2].

Cependant, tous ne devaient pas suivre aussi aveuglément l'enseignement officiel de la synagogue. Plus d'un, intrigué sans doute, comme l'eunuque de la reine Candace [3], par la grandeur mystérieuse du chapitre d'Isaïe, devait se poser la question du sens messianique de ce passage, et incliner à l'idée d'un Messie souffrant et rédempteur. Ce qui est certain, c'est que l'idée d'un Messie expiateur du péché par ses souffrances, telle que paraissait l'annoncer le prophète, n'est pas inouïe chez les lettrés juifs plus récents ; on en trouve trace jusqu'au IIe siècle de notre ère, et il semble difficile de l'attribuer uniquement à l'influence de la révélation nouvelle et aux instances des apologistes chrétiens.

« Lorsque nous énumérons aux Juifs, écrit saint Justin, les passages de l'Ecriture où il est prouvé clairement que le Messie doit souffrir,... ils sont obligés de convenir que ces passages sont messianiques, mais ils n'en soutiennent pas moins que ce Jésus n'est pas le Messie [4]. » « Que le Christ doive souffrir, lui disait son interlocuteur, le Juif Tryphon, les Écritures le proclament, cela est manifeste [5]. » Et il ajoutait, se référant au texte d'Isaïe : « Nous savons qu'il souf-

[1] Jean, XII, 32-34.
[2] Marc, VIII, 31-33 ; IX, 30, 31 ; et parall.
[3] Act., VIII, 28-35.
[4] S. Justin, *Dialog. cum Tryph.*, c. LXVIII.
[5] *Ibid.*, c. LXXXIX.

frira et sera emmené comme un agneau[1]. » Raymond Martini[2] rapporte un aveu semblable de Rabbi José de Galilée, contemporain de Tryphon : « Le roi Messie est abaissé et humilié en faveur des rebelles, selon qu'il est écrit : Il a été accablé pour nos fautes, etc. Combien plus satisfera-t-il pour toutes les générations, conformément à cette parole : Le Seigneur a placé sur lui l'iniquité de nous tous. » Cette idée a passé jusque dans le Talmud. Entre autres noms donnés au Messie par les anciens rabbins, se trouve celui de « malade » ou de « lépreux », et on le justifie par ce passage d'Isaïe : « Il a porté nos maladies et pris sur lui nos souffrances, et nous l'avons considéré comme puni, frappé de Dieu et humilié[3]. »

***

Tel que nous l'avons présenté jusqu'ici, le Messie attendu par les Juifs était donc un Messie-homme, né d'entre les hommes, et partageant toutes les conditions de la nature humaine, quoique revêtu par Dieu de dons et de pouvoirs particuliers. En dehors de cette première vue, pourtant, ne s'en faisait-on pas une idée encore plus haute ? Sans rien retrancher de son humanité, n'avait-on pas une certaine entrevue d'un élément supérieur qui entrerait dans son être, d'une personnalité transcendante qui vien-

[1] *Ibid.*, c. XC. La valeur de ces témoignages comme renseignements sur les idées juives du temps a été discutée par Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias*, 1888, p. 36 sq. Cf. *Revue bibl.*, 1906, p. 166. Elle est fermement admise par Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 555.

[2] *Pugio fidei*, fol. 675. Le passage manque dans notre *Sifrê* actuel. Dalman, *op. cit.*, p. 43 sq. ; *Revue bibl.*, 1906, p. 167. Le témoignage est cependant retenu par Schürer, *loc. cit.*, note 86.

[3] Is., LIII, 4. — Tr. *Sanhédrin*, 98b : *houlâ'*, malade, ou *hivvaré'*, lépreux. Cf. 98a : Messie, à une des portes de Rome, bande et débande ses plaies.

drait rehausser en lui la nature humaine et le rapprocher intimement de la divinité, sinon l'identifier avec elle ?

Cette question ne peut se résoudre avec une précision et une assurance parfaites, car les écrits qui pourraient nous fournir les éléments de solution sont de date un peu incertaine, et nous ne pouvons déterminer exactement s'ils sont indépendants de la révélation chrétienne, ou s'ils en ont subi les influences.

Autant qu'on en peut juger, cependant, d'après plusieurs documents de valeur, il y avait, au début de l'ère chrétienne, une certaine tendance à attribuer au Christ une préexistence dans le ciel avant son apparition sur la terre, et à donner à toute sa personne comme une auréole surnaturelle et surhumaine.

Michée, en annonçant que de Bethléem devait sortir le dominateur d'Israël, l'avait ainsi désigné : « Celui dont l'origine remonte aux temps anciens, aux jours de l'éternité [1]. » La tradition, voyant prédite dans ce texte la naissance du roi Messie, fils de David, se trouvait naturellement amenée à se poser pour lui la question d'une origine éternelle, qu'il restait à concilier avec sa naissance humaine et temporelle. Le Targum de Jonathan se borne à donner ce commentaire peu précis : « De toi, Bethléem, sortira pour moi le Messie, dominateur d'Israël, dont le nom a été prononcé dès l'origine, aux jours de l'éternité [2]. » Ce sont les mêmes expressions qui se retrouvent dans les discours figuratifs du *Livre d'Hénoch*, mais elles y sont expliquées très nettement d'une préexistence réelle du Messie auprès de Dieu avant son apparition sur la terre, et antérieurement à toutes choses. Son nom a été prononcé devant le

[1] Mich., v, 1.

[2] Cf. *In Zach.*, IV, 7 : « le Messie, dont le nom a été prononcé avant l'éternité. »

Seigneur des Esprits, avant que le soleil et les astres ne fussent créés, avant que n'existassent les étoiles. Il était, avant sa venue sur la terre, caché et gardé auprès de Dieu ; le monde n'était pas encore, qu'il était déjà l'Élu de Dieu, choisi et tenu en réserve auprès de lui, et avec lui il sera encore jusque dans l'éternité [1]. Le *IV^e Livre d'Esdras* s'exprime en termes non moins formels : « C'est là, dit-il, le Messie que le Très Haut réserve pour la fin ; » « c'est lui que le Très Haut garde pour un long temps ; » « personne ne peut sonder ni connaître ce qui est au fond de la mer, ainsi personne sur la terre ne pourra voir le Fils de Dieu, ni ceux qui sont avec lui, jusqu'au jour du jugement [2]. »

Il est possible que le *Livre d'Hénoch* et le *IV^e Livre d'Esdras*, quoique d'origine juive, aient été in-

[1] Hén., XLVIII, 3 ; XLVI, 1, 2 ; LXII, 7 ; XVLIII, 6. — G. Dalman, *op. cit.*, p. 107, reconnaît que ces passages du *Livre d'Hénoch*, comme ceux du *IV^e Livre d'Esdras*, qui suivent, enseignent « une préexistence personnelle du Messie dans le ciel ». Il interprète cette préexistence en ce sens que « le Messie céleste n'est pas supposé destiné à naître comme les autres hommes, mais bien à apparaître sur la terre comme une personnalité *pleinement développée* ». Le même critique croit devoir ajouter qu'il n'est pas question, dans le Livre d'Hénoch, d'une préexistence du Messie antérieurement à la création du monde, et que Hén., XLIII, 6, où l'on trouve mentionnée une préexistence de cette sorte, serait un passage interpolé. Mais, ni Charles (*The Book of Enoch*, 1893, p. 134), ni Flemming (*Das Buch Henoch*, 1901, p. 70), ne parlent le moins du monde d'interpolation. — Cf. Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 503 : « Ainsi le Messie, le roi parfait d'Israël, choisi par Dieu dès l'éternité, se trouve là déjà en communion avec Dieu. » — H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutest. Theologie*, t. I, p. 75 : « On trouve là le même flottement entre la préexistence réelle et la préexistence idéale, qui caractérise en général toute la pensée du judaïsme postérieur sur la préexistence. » — W. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, 2^e éd., 1892, p. 85, soutient que, à partir des Similitudes d'Hénoch, « la préexistence céleste du Messie » fut reçue comme « un dogme dans les cercles apocalyptiques ».

[2] IV Esdr., XII, 32 ; XIII, 24, 52.

fluencés, sur ce sujet de la préexistence éternelle du Messie, par les idées chrétiennes. Rien pourtant ne s'oppose à ce que ce point de doctrine ait été fourni à la tradition juive anté-chrétienne, par les données mêmes de l'ancienne Loi.

Nous avons vu que la tradition a son point d'appui sur le texte assurément remarquable du prophète Michée. Et n'a-telle pas pu se fonder aussi sur le fameux passage de Daniel, relatif au Fils de l'homme[1] ? Ce personnage à apparence humaine, « semblable à un fils de l'homme » ou « à un homme »[2], qui reçoit de l'Ancien des jours, c'est-à-dire du Dieu Éternel, pouvoir et domination sur toute la terre, pour un règne universel et sans fin, c'est, à interpréter strictement le texte, la personnification d'Israël tout entier, le peuple des « saints du Très Haut », tandis que les royaumes païens, hostiles au vrai Dieu, sont représentés sous la forme de quatre bêtes. Cependant, il est marqué par l'ange que les quatre bêtes représentent non seulement les peuples, mais aussi les *rois* des quatre empires païens[3]. L'analogie conduisait à penser que le Fils de l'homme représente de son côté le *Roi* de l'empire nouveau, le fondateur et souverain du royaume messianique, le Messie, tous les saints du Très Haut étant d'ailleurs associés à sa gloire et jouissant, sous son autorité, de la royauté nouvelle sans limite

[1] Dan., VII, 13-14.

[2] Le mot « fils de l'homme », dans les langues sémitiques, et en particulier dans la langue de l'A. T., est synonyme du mot « homme ». Il apparaît, dans les passages poétiques, amené par les exigences du parallélisme, comme correspondant du mot « homme » et son équivalent. Voy. : Num., XXIII, 19 ; Job, XVI, 22 ; XXV, 6 ; Ps. VIII, 5 ; CXLIII, 3 ; Is., LI, 12 ; LVI, 2 ; Eccli., XVII, 29, etc. En dehors de tout parallélisme, il est aussi employé comme synonyme de « homme », dans Ezéchiel, autour de 80 fois ; dans Daniel, VIII, 17.

[3] Dan., VII, 17 : *melakîn*, les rois. (La Vulg. a *regna*.)

et sans fin. De fait, le Messie reçoit, dans les discours figuratifs du *Livre d'Hénoch*, le nom de « Fils de l'homme »[1]. Or, ce Fils de l'homme, roi-Messie, nous est représenté, dans le même passage de Daniel, venant sur les nuées du ciel, escorté des anges, auprès du trône de Dieu, pour recevoir l'investiture de sa suprême royauté. Il était tout naturel de songer que Celui qui paraissait ainsi descendre sur les nuées du ciel avait dû préexister à sa venue sur la terre[2]. Dès lors, semble-t-il, les idées chrétiennes

[1] Hén., XLVI, 2, 3, 4; XLVIII, 2; XLII, 5, 7, 9, 14; LXIII, 11; LXIX, 27, 29; LXX, 1.

Ce nom de « Fils de l'homme » ne paraît pas avoir été une des appellations ordinaires du Messie : l'humilité du titre avait dû le faire laisser dans l'ombre, hors de l'usage courant; et c'est bien ce que montre l'accueil fait à l'emploi de ce titre par le Sauveur. Néanmoins, rien n'empêche d'admettre que, dès avant l'ère chrétienne, l'expression ait déjà été pour quelques esprits, en particulier pour l'auteur du *Livre d'Hénoch*, une appellation messianique. L'attention portée sur le livre de Daniel aux approches de l'ère chrétienne, et le caractère messianique que la tradition apercevait dans la scène du chap. VII, avaient dû comme naturellement mettre le titre de « Fils de l'homme » en rapport avec le nom du Roi-Messie. — Voy. Dalman, *op. cit.*, p. 197 sq.

[2] Cette interprétation traditionnelle serait même, d'après certains critiques récents, en accord avec le sens propre du passage de Daniel. Ainsi, J. Bœhmer, *Reich Gottes und Menschensohn im Buche Daniel*, 1899, interprète directement le Fils de l'homme, dont parle le prophète, du Messie préexistant au ciel et attendant l'heure de sa manifestation ici-bas. P. Volz, *Jüdische Eschatologie*, 1903, reconnaît aussi, dans ce Fils de l'homme, le Messie. W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, 1903, fait remarquer le caractère mystérieux de ce titre et constate qu'il avait pris, dans les cercles juifs, une portée immense. W. Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, 1903, y voit également le germe, développé par le judaïsme postérieur, du Messie céleste préexistant. Le P. Lagrange, dans son article sur *Les prophéties messianiques de Daniel* (*Revue biblique*, octobre 1904, p. 505 sq.), observe, de son côté, que le terme, placé « dans un contexte mystérieux », « donne à réfléchir; » à son sens, l'interprétation individuelle est « la plus probable », le Messie, comme personne

n'eurent pas à influencer la tradition juive, relative à la préexistence céleste du Messie, autrement que pour donner peut-être un essor décisif et un plein relief à des idées que maints esprits avaient dû puiser déjà dans les écrits de l'Ancien Testament, et en particulier dans les prophéties de Michée et de Daniel.

On a même pu voir une allusion formelle à cette idée de la préexistence du Christ, dans la réflexion que se faisaient les Juifs autour du Sauveur : « Le Christ, quand il viendra, personne ne saura d'où il est [1]. »

Préexistant au ciel auprès de Dieu, dans quel rapport se trouvait au juste le Messie vis-à-vis de Dieu ? Était-il une pure créature, quoique plus excellente que les autres, ou bien participait-il en quelque manière à l'Être même de Dieu ?

Il est d'abord remarquable que, dès avant la manifestation du Christ Jésus, le Messie semble avoir porté, dans la tradition juive, le titre de « Fils de Dieu ». Ce titre se rencontre dans le *Livre d'Hénoch* [2], comme dans le *IV^e Livre d'Esdras* [3], peut-être même dans la *Sibylle juive* [4]. La lecture des Évangiles semble bien montrer que, pour les Juifs du temps de Jésus, et indépendamment des déclarations du Sauveur, le Messie était déjà regardé

distincte du peuple, « est inclus dans l'empire spirituel de l'avenir dont il est le roi. »

[1] Jean, VII, 27. — Cf. A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, 1903, p. 510 : D'après une tradition, « le Messie devait apparaître inopinément, sans que l'on sût d'où il venait. Cette tradition a réellement existé ; elle se lie bien à l'idée du Messie, préexistant dans le ciel et attendant le moment de se manifester au monde, telle qu'on la trouve peut-être dans Daniel, et certainement dans Hénoch et le IV^e Livre d'Esdras. »

[2] Hén., CV, 2.

[3] IV Esdr., VII, 28, 29 ; XIII, 32, 37, 52 ; XIV, 9.

[4] *Orac. sibyll.*, III, 775 : υἱόν Θεοῖο, corrigé par Alexandre en νηόν Θεοῖο..

comme le Fils de Dieu[1]. De fait, le titre se présentait en plusieurs passages de l'ancienne Loi, que la tradition mettait en rapport avec le Messie-Roi attendu. N'est-ce pas au Christ qu'étaient censées se rapporter ces paroles du Psalmiste : « Pourquoi les rois de la terre se soulèvent-ils, et les princes se liguent-ils avec eux, contre l'Éternel et contre *son Oint ?*... L'Éternel m'a dit : Tu es *mon Fils !* Je t'ai engendré aujourd'hui. Demande-moi et je te donnerai les nations pour héritage, les extrémités de la terre pour possession[2] ? »

Afin de bien saisir la portée exacte de ce titre messianique, et la signification qu'il devait présenter à un esprit juif contemporain du Sauveur, il est nécessaire de l'interpréter d'après le génie de la langue hébraïque et l'usage littéraire de l'Ancien Testament.

Dans les langues sémitiques, et en particulier dans la langue de l'Ancien Testament, le mot « fils » n'a pas la signification précise et restreinte qu'il a dans nos langues occidentales. Outre le sens propre, il a aussi les sens figurés les plus larges. Le terme de filiation s'emploie pour marquer toute relation étroite, physique ou morale, tout rapport intime, d'origine, de dépendance, ou d'affection, analogue au rapport qui existe entre un fils et son père. C'est ainsi qu'au point de vue physique, on appelle le trait « fils de l'arc »[3], ou « fils du carquois »[4] ; l'étincelle, « fille de la flamme[5] ; » le grain, « fils de l'aire[6]. » Celui qui a reçu une onction s'appelle « fils

[1] Voy. Jean, I, 43 ; VI, 70 ; XI, 27 ; Math., XVI, 16 ; Marc, XIV, 61 ; Math., XXVII, 46 ; Act., IX, 20, 22, etc.

[2] Ps. II, 2, 7, 8, 12 ; cf. Targ., *in hunc loc.* ; Act. IV, 25-27. — Cf. Ps. LXXXIX, 27-30 ; II Sam., VII, 14.

[3] Job, XLI, 19.

[4] Thren., III, 13.

[5] Job, V, 7.

[6] Is., XXI, 10.

de l'huile »[1]; celui qui mérite la mort ou en est menacé, « fils de mort[2]. » Au point de vue moral, les disciples des prophètes sont appelés « fils des prophètes »[3]; les hommes abandonnés au mal ou sous la dépendance du démon, « fils de Bélial[4]. »

Dans l'expression « fils de Dieu », que nous offre à diverses reprises l'Ancien Testament, le mot « fils » a le sens varié et large que nous venons de voir. L'expression désigne tout être qui a, avec Dieu, un rapport spécial, plus étroit et plus intime, soit d'origine, soit de dépendance, soit d'union morale et affectueuse.

Ce sont d'abord les anges qui sont parfois appelés « fils de Dieu », comme étant particulièrement rapprochés de Dieu et étroitement apparentés avec Dieu par leur nature[5].

Le terme s'applique de même aux hommes justes, aux hommes pieux, qui servent Dieu comme un père, et que Dieu traite à son tour comme des fils[6].

De là vient que les Israélites, particulièrement

[1] Zach., IV, 14.

[2] I Sam., XX, 31; II Sam., XII, 5; Ps. LXXIX, 11; CII, 21.

[3] I Rois, XX, 35; II Rois, II, 3, 5, 7; IV, 38, etc. — Cf. Ex., II, 10; Prov., I, 10, etc.

[4] Deut., XIII, 13; Jud., XIX, 22; I Sam., II, 12, etc.

Nous trouvons des hébraïsmes semblables dans le Nouveau Testament. Les descendants d'Adam pécheur sont appelés « fils de colère » (Eph., II, 3); les faux prophètes, « fils de malédiction » (II Petr., II, 14); Judas, « fils de perdition » (Jean, XVII, 12); de même l'Antechrist (II Thess., II, 3); les damnés, « fils de la géhenne » (Math., XXIII, 15). Le Sauveur donne aux Juifs le nom de « fils du diable » (Jean, VIII, 44); de même, saint Paul au magicien Elymas (Act., XIII, 10), et saint Jean aux pécheurs, par opposition aux enfants de Dieu (I Jean, III, 10). Jésus nomme au contraire les apôtres « mes fils » (Marc, X, 24; Jean, XIII, 33); de même saint Paul et saint Jean pour leurs disciples (Gal., IV, 19; I Jean, II, 1, 12, 18, 28; III, 7, 18; IV, 4; V, 21).

[5] Job, I, 6; II, 1; XXXVIII, 7; Ps. LXXXIX, 7.

[6] Eccli., IV, 11; Sag., II, 13; cf. Ps. LXXIII, 15; Prov., XIV, 26.

choisis et chéris de Jéhovah, sont appelés « les fils de Dieu »[1], et qu'Israël reçoit au singulier le titre de « fils » et de « fils premier-né, de Dieu »[2].

Enfin, du peuple lui-même, l'appellation s'est naturellement reportée d'une façon spéciale sur le chef du peuple. Tous les rois, les princes et les juges de la terre, sont dits « fils de Dieu », comme tenant leur autorité de Dieu et partageant en quelque sorte sa puissance et ses fonctions[3] : mais, le roi d'Israël, le souverain théocratique, lieutenant proprement dit de Jéhovah, mérite tout particulièrement ce titre de « fils » par rapport à Dieu. Entre tous les rois, il est son « fils aîné », objet de sa prédilection et de ses faveurs spéciales[4].

Tel était l'emploi de l'expression « fils de Dieu » dans la littérature de l'Ancien Testament. On comprend comment on a pu donner cette appellation au Messie, et quel sens ce titre messianique revêtait pour un esprit juif du Ier siècle.

Le Messie était par excellence « le Fils de Dieu », parce qu'il devait être par excellence le Roi d'Israël, l'Élu, le représentant et le lieutenant de Dieu[5]. En lui devait se consommer la gloire des antiques rois d'Israël ; c'est lui qui devait présider au royaume

Dans Gen., VI, 2, 4, l'expression « les fils de Dieu » semble désigner des hommes gigantesques. Comp. les expressions « montagne de Dieu », cèdres de Dieu, » « jardin de Dieu, » etc.

[1] Deut., XIV, 1, 2 ; Is., XLIII, 6 ; Sag., IX, 7 ; XII, 19, 21 ; XVIII, 4. Cf. Is., I, 2 ; XXX, 1, 9 ; Jérém., III, 14, 19 ; Osée, II, 1.

[2] Ex., IV, 22, 23 ; Ps. LXXX, 16, 18 ; Os., XI, 1. Cf. Jérém., XXXI, 20.

[3] Ps. LXXXII, 6. Cf. Ps. LXXXIX, 28. Chez les Chinois, l'empereur est *tién-tseù*, « fils du Ciel. » On trouve cette appellation donnée aux rois d'Assyrie et à ceux d'Égypte. Voy. Dalman, *op. cit.*, p. 223 sq.

[4] II Sam., VII, 14 ; Ps. II, 7, 11 ; LXXXIX, 27, 28.

[5] « L'Élu, » tel est le titre que l'on trouve donné au Messie dans le *Livre d'Hénoch*, XLV, 3, 4 ; XLIX, 2 ; LI, 3, 5 ; LII, 6, 9 ; LIII, 6 ; LV, 4 ; LXI, 8 ; LXII, 1. Cf. Luc, XXIII, 35.

idéal de l'avenir messianique, à l'éternel royaume de Dieu.

Le titre de « Fils de Dieu » répondait donc d'abord à l'idée que l'on se faisait du Messie comme l'Élu proprement dit de Dieu. Il répondait aussi à l'idée que l'on avait de ses relations intimes et personnelles avec Dieu. C'était « le Fils de Dieu », parce qu'il était par excellence l'*Homme de Dieu*, participant d'une manière toute spéciale à l'Esprit de Dieu, revêtu à un degré unique de sa sainteté, de sa grandeur et de sa puissance. « Son aspect est comme l'aspect d'un homme, lisons-nous au *Livre d'Hénoch*, mais il est plein de grâce comme l'un des saints anges. C'est lui qui possède la droiture, avec qui la justice habite, et qui révèle tous les trésors cachés, parce que le Seigneur des Esprits l'a choisi, et qu'à cause de sa droiture, il domine à jamais tout ce qui existe, devant le Seigneur des Esprits[1]. Sa gloire va de l'éternité à l'éternité, et sa puissance de génération en génération. En lui réside l'esprit de sagesse, l'esprit de Celui qui donne la science, l'esprit d'instruction et de force, l'esprit de ceux qui se sont endormis dans la justice. Il jugera les choses secrètes, et personne ne pourra tenir un vain discours devant lui, parce qu'il a été choisi devant le Seigneur des Esprits selon son bon plaisir[2]. »

Mais ne voyait-on pas dans le Messie autre chose qu'une créature plus étroitement unie à Dieu et privilégiée à un degré unique entre les êtres créés ? Le titre de « Fils de Dieu », tout en ne supposant par

[1] Hén., XLVI, 1, 3.

[2] Hén., XLIX, 2-4. — Cf. Schürer, cité ci-dessus, p. 39, note 1. — H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutest. Theologie*, t. I, p. 75 : « L'auteur des Discours symboliques a donné à la figure du Messie un caractère transcendant, qui déborde toute l'étroitesse des conditions terrestres ; en cela il est d'accord avec toute la manière qui est propre au judaïsme du Nouveau Testament, de penser et de sentir en dehors de la réalité. »

lui-même qu'une simple filiation divine métaphorique et figurée, n'évoquait-il pas d'une certaine manière, appliqué au Messie, l'idée d'une filiation plus intime encore et plus réelle ?

Le texte de Michée apparaissait suggestif. On y voyait décrite l'origine du Messie, et cette origine était dite « remonter aux temps anciens, aux jours de l'éternité » : mais, était-il donc une simple créature, Celui qui pouvait revendiquer une origine éternelle ? Bien extraordinaires aussi apparaissaient les noms donnés par Isaïe au Messie : « On l'appellera, » non seulement « admirable, conseiller,... prince de la paix », mais aussi « Dieu puissant, Père éternel »[1], ou encore « Emmanuel », Dieu avec nous[2].

Enfin, ne se sentait-on pas incliné à établir une relation entre le Messie, envoyé de Dieu, et cette sorte d'hypostase divine, de dédoublement de la divinité, que l'on nommait « l'Ange de Jéhovah », « la Sagesse, » ou « le Logos » de Dieu ?

L'Ange de Jéhovah, dont il est question assez fréquemment aux livres de la Genèse et de l'Exode, était considéré comme un personnage à la fois distinct de Dieu, dont il était le messager et l'ambassadeur[3], et identique à Dieu, qu'il représentait équivalemment et dont il remplaçait le nom[4].

Le même caractère de quasi-hypostase divine apparaissait donné à la Sagesse, dans les Livres Sapientiaux. En elle on voyait comme un mystérieux intermédiaire de Dieu dans l'œuvre de la création du

[1] Is., IX, 5.

[2] Is., VII, 14 ; VIII, 8, 10.

[3] C'est le sens de *mal'ak*, ἄγγελος, envoyé. Voy. Gen., XXIV, 7; Num., XX, 16 ; Ex., XXIII, 20 ; XXXIII, 2-3 ; cf. Is., LXIII, 9.

[4] Gen., XXII, 12 ; XXXI, 11-12 ; XXXII, 28 ; XLVIII, 15-16 ; Jug., VI, 11-23 ; Ex., XIII, 21 ; XIV, 19, 23. — *Cf.* A. B. Davidson, art. *Angel*, dans le *Dictionary of the Bible*, p. 94 ; H. R. Reynolds, art. *John, Gospel of, Ibid.*, p. 704 ; Piepenbring, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1886, p. 129 sq.

monde et dans ses relations avec les hommes. C'est la Sagesse qui a servi d'artisan à l'œuvre créatrice ; elle a été communiquée aux hommes par la science humaine, surtout à Israël par la révélation de la Loi ; elle existait en Dieu dès avant l'origine du monde, siégeant à côté de lui, sur son trône, comme un assesseur divin ; c'est une émanation très pure, une image très parfaite, une sorte de rayonnement, de la Divinité [1].

Cette *Hokmâh* ou Sagesse de Dieu, décrite par les écrivains sacrés, offrait donc une analogie frappante avec le *Logos*, ou Raison divine, des philosophes grecs [2]. Le Livre de la Sagesse lui-même avait consacré ce terme grec de *Logos*, comme équivalent de *Sophia* (la Sagesse), et en lui donnant la même forme de divine hypostase [3].

D'autre part, le terme de *Logos* désigne en même temps que la raison ou l'intelligence, la parole ou le verbe qui en est l'expression. Or, précisément l'Écriture avait plus d'une fois paru identifier la Parole divine avec la Sagesse divine, personnifiant de même manière l'une et l'autre, et leur attribuant le même rôle d'intermédiaire entre Dieu et sa créa-

[1] Job, XXVIII, 20-28 ; Prov., VIII, 22 sq. ; Bar., III, 29-38 ; Eccli., XXIV, 5-14 ; Sag., VII, 25-26 ; IX, 4. — Ch. Drummond, *Philo Judæus, or the Jewish Alexandrian Philosophy*, 1888, t. I, p. 141 sq., 217 sq. ; Heinze, *Die Lehre vom Logos*, 1872, p. 200 ; Aall, *Geschichte der Logoslehre*, 1896, t. I, p. 178.

[2] Héraclite d'Éphèse (né vers 535 av. J.-C.), Anaxagoras de Clazomènes (né vers 500), Platon (427-347), Zénon de Citium (342-270)

[3] Sag., XVIII, 15. — Cf. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 379 : « La Sagesse est ainsi représentée non seulement comme une possession spéciale de Dieu, mais comme une compagne tirant son origine de l'être même de Dieu. A côté d'elle, *la parole toute-puissante de Dieu* (ὁ παντοδύναμός σου λόγος) est aussi personnifiée d'une manière qui approche de la forme hypostatique (XVIII, 15 sq.). Nous avons donc déjà les éléments d'où sortira la doctrine de Philon sur le λόγος (= raison et parole de Dieu), conçu comme une hypostase servant d'intermédiaire entre Dieu et le monde. »

tion[1]. Le terme de *Logos* avait donc l'avantage d'exprimer la mystérieuse hypostase divine que l'on trouvait représentée dans l'Écriture, sous sa double forme de *Sagesse* et de *Parole* de Dieu. En même temps il offrait l'avantage d'être un terme fort en honneur dans les écoles philosophiques, et de marquer ainsi l'accord, dont se préoccupaient avec tant de zèle des Juifs lettrés, comme Philon, entre la révélation sacrée et la philosophie grecque tant vantée.

Ainsi s'explique la faveur extraordinaire dont le *Logos* paraît avoir joui, dans les écoles juives, au début de l'ère chrétienne, et sans doute auparavant. Les targumistes, héritiers d'une tradition ancienne, l'emploient à chaque page de leurs paraphrases populaires de la Bible hébraïque, sous sa forme araméenne de *Mêmrâ'*, la Parole ou le Verbe. C'est ce terme qui dans leurs écrits remplace le nom sacré de Dieu (Elohîm ou Jéhovâh), partout où il est question de rapports avec la création ou avec les hommes. Le Dieu Créateur et Seigneur de tous les êtres, le Dieu protecteur des patriarches et conducteur d'Israël, ce n'est plus directement Jéhovah, mais *la Parole* de Jéhovah. C'est la *Mêmrâ'* qui dirige le peuple choisi dans le désert, qui lui parle au Sinaï, qui le rend maître de Chanaan, et qui plus tard inspire les prophètes et dicte leurs oracles[2].

En résumé, les trois termes scripturaires de Ange de Dieu, Sagesse de Dieu et Parole de Dieu, servaient à désigner un même être mystérieux, sorte

[1] La création est l'œuvre de la Parole, comme de la Sagesse divine : Sag., IX, 1, 2 : « Vous avez fait toutes choses par votre parole, et par votre sagesse vous avez formé l'homme : » Ps XXXIII, 6 ; Hébr., XI, 3. Cf. Ps. CXLVIII, 4 ; Eccli., XLII, 15 ; Gen., I. Dans Eccli., XXIV, 5, la Sagesse s'identifie avec la Parole de Dieu, par cette déclaration : « Je suis sortie de la bouche du Très Haut. » Cf. Eccli., I, 5.

[2] Voy. M. Hackspill, *Revue biblique*, juillet 1901, janvier 1902 *Études sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du N. T.*

d'hypostase divine, ou Dieu considéré dans ses relations avec le monde sensible et avec le genre humain.

L'équivalence des trois termes apparaissait déjà dans le Livre de la Sagesse. Après avoir, en effet, identifié la Sagesse avec la Parole de Dieu, l'auteur sacré attribuait au Logos, Sagesse et Parole, le même rôle vis-à-vis d'Israël qui était habituellement donné à l'Ange du Seigneur [1]. Philon ne faisait donc qu'interpréter les données de l'Écriture, lorsqu'il identifiait lui aussi les trois termes. A la base de toute sa théosophie, le célèbre écrivain juif place la doctrine du Logos, et, pour lui, le *Logos*, c'est soit l'acte divin d'intelligence concevant l'idée du monde, c'est-à-dire la *Sagesse* intérieure de Dieu, soit le terme extérieur de cette idée divine, c'est-à-dire la *Parole créatrice* [2] ; mais c'est aussi l'*Ange* suprême, celui qui nous apparaît dans l'Écriture comme l'Ange par excellence de Dieu [3].

Or, n'avait-on pas aussi une certaine tendance à identifier cet Ange de Dieu, cette Sagesse et Parole de Dieu, avec le Messie, Fils de Dieu ?

[1] Dans Ex., X, 17, « l'ange de Jéhovah » est montré précédant Israël avec la colonne de nuée. L'auteur de la Sagesse, X, 17, donne ce même rôle à « la Sagesse » de Dieu. De même, il attribue au « Logos » l'extermination des premiers-nés des Égyptiens, que Ex., XII, 29, rapporte à Jéhovah lui-même, et que l'analogie avec divers autres passages permet de rapporter encore à « l'ange de Jéhovah » : ainsi au Ps. XXXIV, 8, c'est l'ange de Jéhovah qui est présenté comme ange gardien d'Israël, et au Ps. XXXV, 5, 6, comme exterminateur de ses ennemis. Cf. II Rois, XIX, 35.

[2] Philon, *Leg. alleg.*, I, 9 (Ed. Th. Mangey, *Philonis Judæi opera*, Londres, 1742, t. I, p. 47) ; *De sacrif. Abel et Caïn*, 3 (Mangey, t. I, p. 165). — Cf. Heinze, *Die Lehre vom Logos*, 1872, p. 230 ; Drummond, *Philo Judæus*, 1888, t. II, p. 201-213 ; Schürer, cité ci-dessus, p. 48, note 3.

[3] Philon, *Leg. alleg.* III, 60 (Mang., t. I, p. 122) ; *De confus. ling.*, 28 (t. I, p. 427) ; *De somniis*, I, 41 (t. I, p. 656) ; *De Cherubim*, 1-3 (t. I, p. 138-140) ; *De mut. nom.*, 13 (t. I, p. 591) ; *De vitâ Mosis*, I, 12 (t. II, p. 91). — Il est à remarquer toutefois que le Logos de Philon n'a pas un caractère hypostatique nettement défini : ce

L'analogie du rôle y invitait : le Messie ne devait-il pas être par excellence, comme l'Ange de Jéhovah, le représentant de Dieu auprès des hommes et son intermédiaire dans l'œuvre du renouvellement du monde ? Précisément, entre les noms donnés au Christ par les prophètes, on trouvait celui de « Ange du grand conseil »[1], et de « Ange de l'alliance »[2]. Peut-être est-ce par suite d'un tel rapprochement que le *Livre d'Hénoch* représente le Messie « semblable à l'un des saints anges »[3]. D'autre part, le Messie n'apparaissait-il pas encore comme une représentation de la Sagesse de Dieu et une personnification de son Verbe ? Le même *Livre d'Hénoch* le montrait « investi de l'esprit de sagesse, de science et d'instruction », « possédant la droiture, habitant avec la justice, révélant tous les trésors cachés[4]. » Enfin, l'identification

n'est ni une pure abstraction, ni un être personnel bien déterminé. « L'idée flotte confusément entre l'être personnel et l'être impersonnel. C'est méconnaître cette particularité que de prendre le Logos philonien, soit pour une personne en dehors de Dieu, soit simplement pour Dieu lui-même envisagé sous le rapport spécial de son activité. » (Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 1881, III, 2, p. 378.) Cf. Heinze, *Die Lehre vom Logos*, p. 280-295 ; Soulier, *La doctrine du Logos chez Philon d'Alex.*, 1876, p. 157-165 ; J. Réville, *Le Logos d'après Philon d'Alex.*, 1877, p. 76 ; *La doctrine du Logos dans le quatrième Evangile et dans les œuvres de Philon*, 1881 ; Drummond, *Philo Judæus*, 1888, t. II, p. 222-273 ; Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 555 sq.

[1] Is., IX, 5, d'après les Septante.

[2] Mal., III, 1.

[3] Hén., XLVI, 1. — W. Baldensperger, *Die messianisch-Apokalypt. Hoffn. des Jud.*, émet l'idée que l'angélologie des messianistes juifs a préparé la voie aux conceptions christologiques de Paul et de Jean, où le Messie est représenté comme un être céleste.

[4] Hén., XLVI, 3 ; XLIX, 2-4. — Dans la vision symbolique de Hén., XC, 38, où l'on s'accorde à voir une allusion au Messie, on trouve ce texte remarquable : « Et le premier parmi eux (les animaux) était la *parole*. » Mais il semble bien que le texte éthiopien actuel soit fautif : l'original hébreu devait porter *re'ĕm* (le bœuf sauvage) ; le traducteur grec a sans doute simplement transcrit le terme hébreu en caractères grecs, ῾ρημ ; le

n'était-elle pas favorisée par le fait que des écrivains comme Philon ne craignaient pas de donner au Logos l'appellation que l'on avait tendance à réserver au Messie, l'appellation de « Fils de Dieu » et de « Fils premier-né » de Dieu[1] ?

S'il en était ainsi, l'idée que l'on se faisait du Messie, au début de l'ère chrétienne, aurait eu comme un double aspect. On se le représentait comme homme, en tout « semblable à un fils de l'homme ». « Nous tous, dira plus tard le Juif Tryphon à saint Justin, nous attendons un Messie, qui naîtra homme d'entre les hommes[2] ; » « et que ce Messie doive souffrir, c'est ce que les Écritures annoncent manifestement[3]. » Mais en même temps, semble-t-il, on inclinait à le regarder comme plus qu'un homme ; par une partie supérieure de son être, il apparaissait en quelque manière comme un personnage divin.

Philon, s'appuyant sur la littérature sacrée de la Sagesse, appelait le Logos : « le rayon de Dieu,

traducteur éthiopien aura lu ῥημα (la parole) et traduit par l'équivalent éthiopien *nagar*. Charles, *The Book of Enoch*, 1893, p. 258, et Flemming, *Das Buch Henoch*, 1901, p. 121, traduisent l'un et l'autre : « Et le premier parmi eux était le *buffle*. »

[1] Philon, *De confus. ling.*, I, 14, 28 (Mang., t. I, p. 414, 427) ; *De agricultura Noe*, 12 (*Ibid.*, t. I, p. 308) ; *De migrat. Abraham*, 1 (*Ibid.*, t. I, p. 437) ; *Quod Deus immut.*, 6 (*Ibid.*, t. I, p. 277) ; *De profugis*, 20 (*Ibid.*, t. I, p. 562) ; *De somniis*, I, 37 (*Ibid.*, t. I, p. 653) ; *Quis rerum divin. hæres*, 25 sq., 48 sq. (*Ibid.*, t. I, p. 490, 505 sq.), etc. — Coloss., I, 15 ; Jean, I, 1, 18. — N. Schmidt, art. *Son of God*, § 8, dans l'*Encycl. biblica*, col. 4695 : « Quand Philon appelait ce Logos *le fils parfait*, *le fils premier né de Dieu*, il n'entendait pas exprimer que ce fût un individu, une hypostase, une personne. Mais il devait arriver fatalement que le terme : *fils de Dieu* suggérerait l'idée d'un médiateur entre Dieu et le monde, d'un personnage céleste plus élevé que tout autre, et en cela réside, pour une bonne part, son importance historique. » Cf. Drummond, *Philo Judæus*, t. II, p. 185 sq.

[2] S. Justin, *Dialog. cum Tryph.*, c. XLIX. Cf. Hén., LXII, 5, où le Messie est appelé « fils de la femme ».

[3] Id., *Ibid.*, c. LXXXIX.

visible aux hommes, son image[1] » et « l'éclat de sa gloire », « l'instrument de la création » et la « source de toute vie » en ce monde[2] ; il le présentait comme type exemplaire de l'homme, particulièrement apte à représenter le genre humain auprès de Dieu et à lui servir de « grand-prêtre » et d' « intercesseur »[3]. Il semblait le donner comme un être divin[4], dérivé sans doute du Dieu unique, mais non à la façon des créatures, et méritant lui-même le nom de « Dieu »[5], ou de « Dieu second »[6]. Or, n'est-ce pas avec ce mélange complexe d'éléments humains et divins, comme un mystérieux composé d'humanité et de divinité, comme un homme-Dieu, que plus d'un tendait à se figurer le Messie ? « Quand nous citons aux Juifs, écrivait saint Justin, les passages de l'Écriture où il est clairement établi que le Messie doit souffrir, et qu'il doit être honoré, et *qu'il est Dieu*, ils sont obligés de reconnaître le sens messianique de ces passages ; néanmoins ils osent prétendre que ce Jésus n'est point le Messie, mais que le Messie est encore à venir, qu'il souffrira et régnera, et qu'il sera un *Dieu digne d'adoration*[7].

[1] Philon, *De mundi opif.*, 8 (Mang., t. I, p. 6) ; *De confus. ling.*, 20 (*Ibid.*, t. I, p. 419) ; *De profugis*, 19 (*Ibid.*, t. I, p. 561) ; *De somniis*, I, 41 ; II, 6 (*Ibid.*, t. I, p. 656, 665) ; *De monarch.*, II, 5 (*Ibid.*, t. II, p. 225) ; *De plantat.*, 5 (*Ibid.*, t. I, p. 332).

[2] Cf. Sag., VII, 25-26 ; Prov., VIII ; Eccli., XXIV.

[3] Id., *De gigant.*, 11 (*Ibid.*, t. I, p. 269) ; *De profugis*, 20 (*Ibid.*, t. I, p. 562) ; *Quis rerum divin. hæres*, 42 (*Ibid.*, t. I, p. 501). — Cf. Eccli., XXIV, 14 ; Sag., VII, 23, 27-28 ; Ps. CX, 4.

[4] Il l'appelle fréquemment ὁ θεῖος λόγος, *le divin Logos*. Parfois, *le vice-gérant* de Dieu, Ὕπαρχος : *De agricultura Noe*, 12 (*Ibid.*, t. I, p. 308) ; *De somniis*, 41 (*Ibid.*, t. I, p. 656).

[5] Θεός, dans un sens subordonné : *Leg. alleg.*, 73 (*Ibid.*, t. I, p. 28) ; *De somniis*, 39 (*Ibid.*, t. I, p. 655).

[6] Philon. *Quis rerum divin. hæres*, 42 (*Ibid.*, t. I, p. 501) ; *Qæst. et solut. in Genesin*, fragment conservé par Eusèbe, *Præp. evang.*, VII, 13 (Mang., II, 625). — Se rappeler l'observation faite ci-dessus, p. 50, note 3.

[7] S. Justin, *Dial. c. Tryph.*, c. LXVIII. Cf. P. Volz, *op. cit.*, p. 231.

Cette idée du Messie-Dieu était sans doute loin d'être généralisée et précisée, au début de l'ère chrétienne, comme elle le fut plus tard sous l'influence de la nouvelle révélation. Mais est-il téméraire de penser qu'elle se trouvait déjà en germe, au sein du judaïsme, dans les années qui précédèrent la naissance du Sauveur ? Ne peut-on croire que des esprits plus distingués, plus versés dans l'étude approfondie de l'Écriture, plus religieux aussi et mieux éclairés du ciel, avaient pu déjà soupçonner, aux lueurs discrètes de la révélation ancienne, l'Incarnation de la Divine Sagesse, et entrevoir, dans un demi-jour encore bien mystérieux, le Verbe de Dieu fait homme et devenu le Messie[1] ?

[1] Il faut bien remarquer que les documents extracanoniques, utilisés pour notre étude, ne nous renseignent qu'imparfaitement sur la pensée du monde juif à l'époque du Sauveur. Ce qu'ils nous rapportent, en effet, c'est surtout la tradition des écoles et des synagogues, les spéculations des lettrés, plus ou moins pénétrés par l'esprit étroit du pharisaïsme, et la croyance de la multitude, généralement soumise à leur influence. Mais, en dehors de l'enseignement officiel, à côté des Pharisiens grossiers et des Galiléens ignorants, n'y avait-il pas les âmes d'élite, moins esclaves des préoccupations matérielles, plus intelligentes des Saintes Écritures, et plus ouvertes aux pures lumières de Dieu ? — Cf. P. Lagrange, à propos de la 3e édition de l'ouvrage de Schürer (*Revue biblique*, avril 1899, p. 312) : « Dans le livre de Schürer, il n'est pas question des braves gens, fidèles à la loi, sans se séparer des autres. Il est vrai que les braves gens n'ont pas d'histoire... et pourtant, ils sont un facteur important de l'histoire, et la vie de Jésus ne se comprendrait pas si la loi mosaïque, malgré ses imperfections, et jointe à l'admirable littérature prophétique et hagiographique, n'avait été propre à former des âmes qui soupirassent après un salut plus complet. » — H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 2e éd., 1901, p. 93 : « Il y a des raisons de croire que, à côté des Sadducéens aristocrates et des scribes pharisiens, à côté de la masse à qui ils en imposaient, et en dehors des Esséniens qui renonçaient au monde, il y avait, parmi les Juifs de cette époque, une élite, dont le cœur était rempli d'une piété tendre et sincère, qui restait fidèle aux devoirs de la justice et de l'amour, nourrie dans l'étude simple et droite des Écritures. »

CHAPITRE II

JÉSUS MESSIE ET FILS DE DIEU DANS SON ENFANCE

Les espérances messianiques fermentaient ainsi de toute part au sein des esprits juifs, lorsque surgit tout à coup la grande nouvelle qu'enfin Dieu avait réalisé ses promesses antiques : à Bethléem était né le Messie, Fils de David, Rédempteur d'Israël.

Ce sont les deux premiers chapitres des Évangiles de saint Mathieu et de saint Luc qui, nous reportant à la naissance du Fils de Marie, nous montrent l'aurore de la manifestation messianique illuminant son berceau.

Pouvons-nous accepter en confiance ces récits ?

Il est assez de mode, dans le camp rationaliste, de mettre ce que l'on appelle « l'Évangile de l'Enfance » bien au-dessous de l'Évangile de la Vie publique, au point de vue de la valeur historique. Beaucoup, qui prennent nos trois premiers Évangiles comme base assurée d'une Vie historique de Jésus, affectent, à l'exemple de Renan, de n'accorder aucun crédit aux récits de l'Enfance, pour eux belles fables et pieuses imaginations [1].

[1] M. Loisy croit lui-même pouvoir envisager nos récits comme une simple « expression de la foi messianique », telle qu'elle se trouva formée plus tard dans l'Église chrétienne, après un certain travail d'idéalisation progressive. « Ces récits, dit-il, représentent un développement normal de la christologie. La nature même de leur objet, l'examen critique des deux rela-

Ce n'est point ici le lieu d'entreprendre une discussion complète de la thèse rationaliste. Cependant il nous sera bon de constater que, mise à part l'objection de principe, fondée sur l'*a priori* philosophique, qui consiste à dénier toute réalité objective au surnaturel, et partant toute valeur historique à un récit miraculeux, le rationaliste ne peut faire valoir, sur le terrain strictement critique, aucune difficulté sérieuse contre la vérité des récits que nous étudions ; par contre, ces récits portent en eux-mêmes

tions, prises à part ou comparées entre elles, et l'analyse de la tradition évangélique peuvent ne pas permettre d'y voir l'expression ferme de souvenirs historiques ; ils ne s'en présentent pas moins comme un document de la foi chrétienne et ne laissent pas de s'imposer, en cette qualité, à l'attention de l'historien... Les récits de l'enfance ne sont, pour l'historien, qu'une expression et une assertion de la foi messianique, de cette foi qui s'affirme au début de l'Évangile de Marc et qui a transfiguré les souvenirs des apôtres, qui s'affirme aussi et se développe dans Paul, puis dans le quatrième Évangile. Cette foi est comme la réponse que les générations de fidèles font successivement à la proposition de l'Évangile de Jésus ; elle grandit en restant toujours la même, comme un écho qui, en se répercutant de montagne en montagne, deviendrait plus sonore, à mesure qu'il s'éloignerait de son point de départ. » (*L'Évangile et l'Église*, 2e éd., p. 29-31.)

Comparer le langage de O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 68, note 1 : « Le charme de ces histoires de la Nativité ne dépend pas de leur vérité historique, mais de leur signification intérieure : elles expriment la joie du monde divin aux approches du salut de l'humanité ; l'attente du rédempteur, l'hommage des grands de la terre à Celui qui, étant dans la pauvreté, leur octroie à tous la vraie richesse ; la protection de Dieu à l'égard du Saint que le monde cherche à faire périr. Puisque toutes ces idées sont vraies et demeurent vraies, nous ne sommes pas obligés de déclarer ces récits faux, alors même qu'ils sont, historiquement parlant, non conformes à la réalité. » — Harnack, *Das Wesen des Christ.*, p. 20. — *L'Essence du Christ.*, p. 33 : « Deux Évangiles contiennent à la vérité une préhistoire (histoire de la naissance) ; mais nous pouvons la tenir pour nulle ; car, alors même qu'elle renfermerait, comme il semble bien, des choses dignes de foi, nous devrions les considérer comme sans signification pour notre but. »

des garanties positives, dont aucun critique impartial ne peut contester la force probante, en faveur de leur pleine historicité.

Prenons le récit de l'Enfance, tel qu'il se présente dans l'Évangile de saint Luc.

De l'aveu des critiques les plus indépendants, le troisième Évangile a été rédigé, tout entier de la même main, dans la seconde moitié du 1er siècle de l'ère chrétienne. A supposer qu'il ait été écrit après l'an 70, époque de la ruine de Jérusalem, « il ne saurait être, dit Renan, de beaucoup postérieur à cette année[1]. » C'est donc un document de la seconde, sinon de la première génération qui suivit la mort du Sauveur. Et, de ce chef, il possède déjà une valeur exceptionnelle.

Mais, ce qui ajoute grandement à l'autorité de notre livre, c'est qu'il ne représente pas seulement la tradition chrétienne, telle qu'elle a cours dans l'Église au moment où il est écrit : il reproduit, en réalité, la tradition ancienne et primitive, telle qu'elle est parvenue des contemporains mêmes du Sauveur à notre évangéliste.

Dans une sorte de Préface, en effet, qui ouvre le livre et le dédie à un disciple nommé Théophile, l'auteur rappelle que plusieurs ont essayé de narrer les faits évangéliques d'après le témoignage des apôtres, « tels, dit-il, que nous les ont transmis ceux qui, dès le commencement, en ont été les témoins oculaires, et qui sont devenus ministres de la Parole. » Et il ajoute : « J'ai cru bon moi aussi, cher Théophile, de t'en écrire une narration suivie, après m'être soigneusement informé de tout, depuis l'origine, afin que tu reconnaisses la solidité des enseignements que tu as reçus[2]. » Ainsi, le but de notre

[1] Renan, *Les Évangiles*, 2e éd., p. 252. — Cf. notre *Introduction*, p. XXXI sq.

[2] Luc, I, 1-4.

auteur est de compléter et de confirmer ce que la catéchèse courante avait déjà appris à son disciple touchant les origines chrétiennes : à cet effet, il a pris soin de se renseigner exactement sur toutes choses ; le travail qu'il présente à son cher Théophile n'est que la mise en œuvre de témoignages puisés à bonne source et soigneusement contrôlés.

Telle est la déclaration de saint Luc. Rien ne permet d'en suspecter la sincérité, et elle se trouve confirmée de la manière la plus certaine par l'examen intrinsèque de son œuvre[1]. De l'aveu unanime des critiques, le troisième Évangile porte, en effet, la trace de la multiplicité des documents, fragments de mémoires écrits ou renseignements oraux, à l'aide desquels il a été composé. C'est d'ailleurs un caractère qui se retrouve dans les Actes des Apôtres, universellement reconnus pour être l'ouvrage du même auteur. Or, parmi les documents qui ont servi à la composition de notre Évangile, se distingue tout spécialement le récit des Origines de Jésus. Le caractère profondément hébraïque du style, des constructions de phrases, des expressions elles-mêmes, sous leur enveloppe grecque, enfin de la poésie des cantiques[2], tranche si fortement sur la grécité du Pro-

[1] Voir notre *Introduction*. Cf. P. Rose, *Études sur les Évangiles*, 2e éd., 1902, ch. II : *La conception surnaturelle de Jésus*, p. 63 sq.

[2] Remarquez, en particulier, l'emploi répété de la conjonction *et* (le *vav* hébreu) pour unir les propositions (surtout : I, 13 sq., 31-33 ; II, 7-10, 25-28, 48-52) ; la reprise fréquente de la tournure tout hébraïque : *et il arriva que (vayeyi)* (I, 5, 23, 41 ; II, 1, 6, 15, 46) ; l'emploi de ῥῆμα, *verbum*, *parole*, pour signifier *chose*, conformément au double sens du mot hébreu *dâbar* (I, 37, 65 ; II, 15, 19, 51) ; la correspondance ou le parallélisme des deux membres qui composent chaque vers des cantiques, selon la règle de la poésie hébraïque (par exemple : I, 46 : « Mon âme magnifie le Seigneur — Et mon esprit tressaille en Dieu mon sauveur ; » 51-52 : « Il a déployé la force de son bras, — Il a dissipé les pensées des superbes ; — Il a jeté bas de leurs trônes les puissants. — Et il a exalté les humbles, » etc.

logue, que la chose ne saurait faire de doute pour personne : saint Luc, dans les deux premiers chapitres de son Évangile, ne fait que reproduire, ou du moins utiliser largement, des récits en langue hébraïque ou araméenne, qui lui sont parvenus par voie écrite ou orale[1].

Quelle est la valeur des documents ainsi utilisés ? Rappelons-nous la déclaration de notre auteur : il a pris soin de s'informer exactement sur toutes choses « depuis l'origine ». N'est-ce pas attester qu'il a conscience d'avoir puisé à bonne source ses renseignements sur les origines de Jésus ? Et la chose devait lui être facile. Sans doute, ce chapitre de la Vie cachée du Sauveur n'avait pas dû faire partie de la catéchèse apostolique primitive, telle que nous pouvons la reconstituer à l'aide des Actes des Apôtres et des Épîtres, et telle qu'elle nous apparaît plus naïvement conservée dans l'Évangile de saint Marc : à l'origine, il était naturel que l'attention fût principalement concentrée sur l'œuvre rédemptrice de Jésus, sa vie publique, sa passion douloureuse et sa résurrection. Cependant, les souvenirs de l'enfance du Maître, auxquels la légitime curiosité des fidèles ne devait pas tarder à ajouter un grand prix, pour n'avoir pas été d'abord objet de la

[1] A. Resch, *Das Kindheits Evangelium nach Lucas und Matthæus*, 1897, a soutenu que saint Luc et saint Mathieu dépendent, l'un et l'autre, pour les récits de l'Enfance, d'un même original, écrit en hébreu. Cette idée a été combattue par G. Dalman (*Die Worte Jesu*, 1898, p. 31 sq.), qui admettrait plutôt un fond primitif araméen dans nos Évangiles. — D'après A. Jülicher (*Einleit. in das N. T.*, 3e éd., 1901, p. 266), « le vêtement sémitique de Luc est dû, en beaucoup de cas, à la présence de documents araméens, que l'évangéliste reproduit assez soigneusement. L'hypothèse la plus probable, semble-t-il, est que ces traces abondantes d'idiome araméen viennent, soit des documents employés par l'écrivain, soit de l'influence exercée sur son style, dans les endroits mêmes où il écrivait d'une façon indépendante, par les documents qu'il avait coutume de consulter. »

prédication ordinaire, et en quelque sorte officielle, n'en avaient pas moins dû être conservés précieusement au sein du collège apostolique et dans le cercle intime de ceux qui avaient pris part plus ou moins à ces événements primitifs. Il serait bien étrange que saint Luc, après une déclaration aussi expresse de son souci d'exactitude, n'ait pas mis tout en œuvre pour se renseigner exactement et dans les conditions de certitude les plus assurées : le sujet était délicat, il importait grandement à sa foi personnelle et à celle de son disciple ; et c'était à une époque où les témoignages autorisés ne devaient pas faire défaut et pouvaient aisément se contrôler.

De fait, ces premières pages portent, pour ainsi dire, en elles-mêmes, la preuve qu'elles sont un document palestinien, remontant aux origines mêmes du christianisme.

Ce qui frappe, en effet, dans ces récits, c'est tout d'abord la place prépondérante qu'y occupent le temple et son service religieux. Au temple a lieu l'annonce de la naissance du Précurseur ; au temple vit depuis longtemps la prophétesse Anne ; au temple est présenté Jésus, et là encore il est retrouvé par ses parents, enseignant les docteurs de la Loi. Le service du temple nous est décrit avec une vie remarquable. C'est ainsi que dès les premières pages nous voyons représenté, dans ses détails les plus minutieux, le culte quotidien : Zacharie était « prêtre, de la classe d'Abia... Or, le tour de sa classe étant venu de remplir devant Dieu les fonctions sacerdotales, il lui échut par le sort, qui était le mode usité entre les prêtres, d'entrer dans le sanctuaire du Seigneur pour y offrir l'encens. Pendant cette heure de l'encens, la foule du peuple restait au dehors et priait... Le peuple cependant attendait Zacharie, et s'étonnait de le voir s'attarder dans le sanctuaire... Quand la période de ses fonctions fut terminée, il

retourna en sa maison »[1]. Une description aussi circonstanciée, et reconnue par les historiens aussi exacte, ne peut avoir été faite que par un homme minutieusement au courant de la vie religieuse d'Israël, et qui avait dû suivre en témoin attentif et familier, avant, peut-être même bien avant, la catastrophe de l'an 70, où disparurent jusqu'aux vestiges du temple, cette vie liturgique qui nous apparaît dans son récit en pleine intensité et dans toute sa ferveur.

Ce qui frappe, en second lieu, dans ces pages évangéliques, c'est la couleur toute primitive du messianisme qui nous y est représenté. N'est-il pas étonnant, par exemple, que l'ange, pour annoncer la destinée messianique de Jésus, paraisse la décrire sous les traits qu'elle revêtait dans les conceptions populaires et primitives : « A lui le Seigneur Dieu donnera le trône de David, son père : il régnera à jamais sur la maison de Jacob, et son règne n'aura point de fin[2] ? » Même couleur locale, même esprit national, dans le cantique de Zacharie : « Béni soit le Seigneur Dieu d'Israël, car il a visité son peuple et opéré sa rédemption. Il nous a suscité un sauveur puissant, de la maison de David, son serviteur... Il nous délivre de nos adversaires, et de tous ceux qui nous haïssent... Affranchis de la main de nos ennemis, il nous donne de le servir sans crainte...[3]. »

[1] Luc, I, 5, 8-10, 21, 23.

[2] Luc, I, 32, 33.

[3] Luc, I, 68-69, 71, 73-74. — M. Loisy (dans la *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, mai-juin 1903, p. 289) insinue l'hypothèse que cette partie du *Benedictus* aurait existé d'abord comme simple psaume, avant d'être adaptée, « moyennant des additions facilement discernables, » au personnage de Zacharie. Même hypothèse pour le *Magnificat*. C'est reconnaître le caractère décidément primitif de ces cantiques. Il est d'ailleurs difficile de supposer que la partie soi-disant primitive de ces morceaux soit purement juive et antérieure à l'ère chrétienne : la primitivité du langage messianique apparaît, en effet, tout aussi

Sans doute, il faut se garder de confondre l'idée fondamentale du royaume de Dieu avec les couleurs plus ou moins symboliques sous lesquelles cette idée peut être représentée : symbole et figure servaient d'enveloppe brillante, de vêtement séduisant, aux oracles prophétiques. Il n'en est pas moins vrai que la manière dont l'avenir messianique se trouve dépeint, dans ces récits de l'Enfance, se rapproche beaucoup plus du langage usité au temps de Jésus, tel que nous l'ont conservé les documents évangéliques et extra-évangéliques, que du langage employé, après l'Ascension et la Pentecôte, dans l'Église chrétienne. A lire, en effet, les discours des apôtres, au Livre des Actes, et les Épîtres de saint Paul, il ne semble pas que, après la Pentecôte, on ait continué d'employer, pour représenter la destinée du Messie, ce langage plus ou moins chargé d'éléments temporels et nationaux, qui avaient été légués par la tradition anté-chrétienne. De ce chef, le document que nous étudions serait bien à dater des origines mêmes du christianisme.

Ce qui tendrait à fortifier encore notre conclusion, c'est l'idée qui nous y est présentée de la personne du Fils de Dieu. Les traits relevés dans ces premières pages sont beaucoup plus, nous le verrons, les linéaments discrets et suggestifs, rapportés par les Synoptiques, de la manifestation personnelle du Sauveur, que les traits fortement éclairés et mis en plein relief dans les écrits de l'Église apostolique.

accentuée, peut-être plus accentuée encore, dans les paroles de l'ange Gabriel à Marie (I, 32, 33), pour lesquelles pareille hypothèse est impossible. Que si l'on admet l'origine chrétienne des prétendus psaumes primitifs, force est bien de les faire remonter au berceau même du christianisme ; et, d'autre part, rien, absolument rien, n'autorise à supposer que la soi-disant partie d'adaptation soit d'une époque postérieure. Voir notre article sur l'*Origine du Magnificat* dans *L'Université cathol.*, juin 1903, p. 295).

Jésus est directement présenté comme le Fils de la Vierge Marie, conçu par l'opération très pure de l'Esprit de Dieu, Fils saint et béni qui sera appelé le Fils du Très Haut. Sans doute, ces termes s'harmonisent exactement avec le dogme de la préexistence céleste et de la filiation divine du Christ, tel que nous le trouverons formulé dans les écrits de saint Paul et de saint Jean. Il est remarquable néanmoins que ni la préexistence ni la divinité proprement dite ne sont ici formellement et explicitement exprimées. N'est-ce pas encore la preuve que nos récits remontent à cette époque primitive, où une sorte de discrétion religieuse devait être le caractère providentiel de la manifestation du Messie, Fils de Dieu ?

D'autre part, il est bon de noter que, indépendamment de la question d'origine, nos récits offrent encore des garanties irrécusables de parfaite véracité. C'est d'abord le fait même qu'ils représentent, et le royaume messianique, et la personne du Messie Fils de Dieu, sous leur couleur primitive, sans trait surajouté par emprunt à la tradition ecclésiastique postérieure. La chose est assurément fort remarquable, et témoigne chez le disciple de saint Paul, rédacteur de notre Évangile, comme chez ceux qui lui ont transmis les relations par lui utilisées, un souci scrupuleux d'exactitude. Seul, un historien au plus haut point consciencieux, pouvait ainsi reproduire des documents dans leur sincérité native, sans leur faire subir des modifications ou des développements auxquels pouvaient facilement incliner les idées qui faisaient sentir leur influence depuis la mort du Christ.

N'est-ce pas aussi une marque extrêmement frappante de sincérité historique que l'humilité dans laquelle nous est présenté en ces pages — et nous pouvons en dire autant des pages du premier Évan-

gile — le Christ Jésus ? L'Église primitive plaçait le Christ au plus haut point de l'humanité et de l'universelle création ; elle se le représentait sorti du sein de Dieu le Père et descendu ici-bas pour racheter les hommes, monté de nouveau au ciel et assis à la droite de son Père, partageant sa puissance et sa divinité, pour revenir un jour dans sa gloire juger les vivants et les morts. Or, si notre Évangile de l'Enfance était le produit de l'imagination chrétienne ou de la spéculation théologique, aurait-il songé à nous montrer le Christ Jésus n'ayant à sa naissance pour tout berceau qu'une crèche, obligé de fuir en Égypte pour éviter la fureur du roi Hérode, passant son enfance humblement soumis à ses parents dans un atelier de Nazareth ? Il y a, dans l'humilité de ces traits, comme aussi dans la sobriété extrême et l'exquise délicatesse de ces récits, contrastant si éloquemment avec la manière des Évangiles apocryphes, une garantie qu'on peut dire irrécusable de sincérité et de vérité.

Les divergences mêmes que l'on constate entre le récit de saint Mathieu et celui de saint Luc, et dont la conciliation ne laisse pas d'offrir de sérieuses difficultés à l'exégète, à cause de notre pénurie actuelle d'informations sur cette époque primitive, sont, on peut le dire, une véritable marque d'exactitude historique. En prouvant l'indépendance des documents, ces divergences accessoires fournissent un argument positif d'incontestable valeur pour l'historicité du fond commun des récits parallèles.

Faut-il ajouter que la remarque répétée du troisième évangéliste : « Marie conservait toutes ces choses, les repassant en son cœur[1], » a pu faire penser à des exégètes de marque, catholiques et protestants, que ces récits de l'Enfance reposeraient,

[1] Luc, II, 19, 51.

en partie, sinon en totalité, sur les souvenirs mêmes de la très sainte Vierge[1] ?

En résumé, quoi que notre Évangile de l'Enfance puisse offrir de déconcertant à un esprit rationaliste, par le caractère miraculeux de ses récits, le critique impartial ne peut pas ne pas le reconnaître pour un document digne de toute son attention et s'imposant invinciblement à sa confiance. Impossible d'attribuer ces récits miraculeux au mythe ou à la légende : ils remontent à l'origine même des faits, et ils les relatent avec le plus indiscutable caractère de sincérité et de vérité.

* * *

Voyons donc, d'après cet Évangile de l'Enfance, l'aurore de la manifestation messianique au berceau de Jésus.

C'est du ciel qu'est apportée la première nouvelle de la venue imminente du Messie. L'ange Gabriel vient annoncer au vieux prêtre Zacharie qu'il va avoir un fils : ce fils portera le nom de Jean (*Iohânnân*, c'est-à-dire *Jéhovah a fait grâce*), en signe de l'accomplissement prochain des grandes miséricordes de Dieu, et il marchera devant le Seigneur

[1] Voy. Godet, *Comment. sur l'Evang. de S. Luc*, 3e éd., Neuchâtel, 1888, p. 182 : « Plus on lit et relit le v. 19 (du chap. II), plus on arrive à la conviction que le premier et réel auteur de ce récit ne peut être que Marie ; » p. 224 : « Les souvenirs de Marie formulés en araméen furent obtenus par Luc sous forme orale ou écrite. Avec son goût exquis, comprenant le prix de pareils joyaux, il les reproduisit en grec en s'efforçant de leur conserver toute la fraîcheur du coloris primitif. » — Cf. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, Leipzig, 1898 ; Plummer, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, 3e éd., Edinburgh, 1900, p. 7 ; Ramsay, *Was Christ born at Bethlehem ?*, 1898, p. 87, 88 ; Sanday, art. *Jesus-Christ*, dans le *Dictionary of the Bible*, de Hastings, 1899, p. 643, 644.

comme un précurseur. Zacharie comprend bien la portée messianique du message : dans son *Benedictus*, il bénit Dieu de vouloir enfin réaliser ses antiques promesses, et félicite son fils nouveau-né d'avoir été choisi pour préparer la voie au Messie. Le peuple lui-même participe de quelque façon à cette première annonce messianique. Les événements merveilleux qui viennent de se produire, le mutisme subit du vieux prêtre attardé dans le sanctuaire, la naissance extraordinaire de son fils, l'accord étonnant de Zacharie et d'Élisabeth sur le nom de Jean, la guérison miraculeuse du père, tout paraît bien indiquer qu'il va se produire quelque chose de grand ; on s'attend à une destinée merveilleuse, et comme à une mission divine, pour ce fils de miracle, et l'on va partout se disant : « Que pensez-vous que sera cet enfant ? »

Voici, en effet, que le Messie va naître d'une vierge de Nazareth. C'est le même ange Gabriel qui vient l'annoncer à Marie. Le fils qu'elle concevra « sera grand ; on l'appellera Fils du Très Haut ; à lui le Seigneur Dieu donnera le trône de David, son père ; il régnera à jamais sur la maison de Jacob » : c'est bien lui, le Messie depuis longtemps attendu. Aussi, dans son *Magnificat*, la Sainte Vierge rend-elle grâces au Seigneur d'avoir accompli ses promesses et de l'avoir elle-même choisie pour instrument de ses miséricordes envers Israël.

Joseph participe à cette manifestation messianique : un ange lui révèle le fruit béni de la Vierge comme le Sauveur qui doit racheter le peuple de ses péchés. Un ange encore le révèle aux bergers de Bethléem « Sauveur et Messie de Dieu », pendant que des chœurs célestes célèbrent le nouveau règne messianique comme devant assurer la gloire à Dieu et la paix aux hommes qu'il agrée. Et les bergers de répandre autour d'eux le bruit de ces merveilles.

C'est ensuite le vieillard Siméon qui, après avoir longtemps attendu « le consolateur d'Israël », se sent attiré au temple par l'Esprit-Saint pour contempler avant de mourir « le Christ du Seigneur » : il prend Jésus entre ses bras et le célèbre, dans son cantique, comme « le salut de Dieu », « la gloire du peuple d'Israël, » « la lumière qui doit briller sur toutes les nations. » A son tour, la prophétesse Anne participe à cette révélation et parle de Jésus-Messie à tous ceux qui attendent « la rédemption de Jérusalem ». Enfin, ce sont les mages qu'une étoile mystérieuse amène d'Orient, à la recherche de Celui qu'ils nomment « le roi des Juifs ». Hérode et les scribes ne se méprennent point sur l'identité du mystérieux personnage, et la nouvelle que le Messie serait né dans la cité de David met tout Jérusalem en émoi.

Cependant, sur tant de lumière la Providence veut jeter comme un voile. Il n'entre pas dans ses desseins que la manifestation du Christ Jésus se fasse d'une façon violente et qui s'impose de force aux esprits : cette œuvre doit laisser leur plein jeu aux libertés humaines ; il y aura assez de lumière pour que les âmes de bonne volonté puissent être éclairées, pas trop pour que les mauvais en soient éblouis et violentés en quelque sorte dans leur foi. Après tant de merveilles accomplies autour de son berceau, Jean le Précurseur passe son enfance dans l'ombre, et sa jeunesse, caché dans les déserts. Après tant de manifestations étonnantes, Jésus est exilé dans l'Égypte lointaine ; à Nazareth il grandit solitaire, humblement soumis à ses parents, dans l'exercice d'un obscur métier. Plus rien d'éclatant, plus rien d'extraordinaire, si bien que l'émoi causé par tant d'événements merveilleux, lors de la naissance du Christ, se calme, s'atténue peu à peu, finit par devenir comme un songe lointain.

Néanmoins, le premier ébranlement est produit, les attentions sont éveillées, et lorsque, trente ans plus tard, Jean-Baptiste et Jésus commenceront leur ministère, ils trouveront en grand nombre des cœurs bien préparés. Nous apprenons d'ailleurs, par le même Évangile de l'Enfance, que Jésus, à l'âge de douze ans, esquissa, dans le temple, comme une première manifestation personnelle, émerveillant de ses questions et de ses réponses les docteurs de la Loi, si bien que les témoins purent aussi se dire à eux-mêmes : Que pensez-vous que sera cet enfant ? Enfin, notre Évangile a soin de noter que l'enfant de Nazareth croissait, en taille, en sagesse et en grâce, devant Dieu et devant les hommes, faisant ainsi entendre qu'il serait quelqu'un de grand.

Mais sous quel aspect Dieu a-t-il ainsi révélé son Christ ? Quelle idée les divers personnages qui ont joui de ces manifestations premières, se font-ils de Jésus-Messie et Fils de Dieu ?

Jésus, Messie ou Christ de Dieu, doit être d'abord « Sauveur » et « Réparateur ». Le nom qu'il a reçu du ciel l'indique : Jésus *(Ieshouaʿ)* veut dire *Sauveur*, et c'est pourquoi l'ange dit à Joseph : « Vous le nommerez Jésus, parce que c'est lui qui sauvera son peuple de leurs péchés. » Zacharie l'entend bien ainsi lorsqu'il bénit Dieu d'avoir « visité » son peuple et « opéré son rachat », d'avoir enfin « suscité dans la maison de David « le Sauveur puissant » qui doit « délivrer » Israël de tous ses ennemis. De son côté, ce que Siméon attend, c'est « le Consolateur d'Israël », et le saint vieillard rend grâces à Dieu de lui avoir fait voir, avant de mourir, le divin « Sauveur ». Et de même la prophétesse, et tous ceux qui, avec elle, attendent « le Rédempteur de Jérusalem ».

Jésus, Christ Sauveur, doit être aussi « Roi » :

héritier du trône de David, il régnera sur Israël. Ainsi l'entendent les Mages et les habitants de Jérusalem : « Où est le Roi des Juifs qui vient de naître ? » interrogent les sages d'Orient ; et Hérode de demander aux scribes « où doit naître le Christ ». Ainsi l'annonçait l'ange Gabriel à Marie : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père, il régnera sur la maison de Jacob à jamais, et sa royauté n'aura point de fin. »

Cependant, Jésus doit être Roi et Sauveur, non pas, comme beaucoup l'attendaient, dans l'ordre temporel et matériel, et pour l'avantage du seul peuple juif, mais bien dans l'ordre spirituel et religieux, et pour tous les hommes. C'est ce qu'indique d'abord le caractère religieux et moral de la mission confiée à son Précurseur. Le rôle de Jean, d'après les paroles mêmes de l'ange, sera de « ramener à Dieu » les enfants d'Israël, et de « préparer au Seigneur un peuple parfait ». De même, Zacharie le montre-t-il précurseur du Seigneur et préparateur de ses voies, « pour donner au peuple la science du salut, dans la rémission des péchés. »

Au caractère spirituel de la mission du Précurseur, doit correspondre le caractère spirituel du règne du Messie lui-même. Par le Messie, s'écrie Zacharie, Dieu « comme un soleil levant va éclairer son peuple, tous ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort » ; il va apporter la tranquillité et la paix, « afin qu'à jamais on puisse le servir dans la justice et la sainteté. » L'ange qui révèle à Joseph la conception virginale lui explique également le nom de Jésus comme un nom de salut tout spirituel : la délivrance qu'il apporte à son peuple c'est « la délivrance de leurs péchés ». Siméon enfin complète ces déclarations : il présente Jésus comme Sauveur et Illuminateur, mais il insiste sur le caractère universel de ce salut et de cette illumi-

nation : c'est « un salut préparé pour tous les peuples », « une lumière qui éclairera toutes les nations. » Bien plus, il annonce que ce Roi, ce Sauveur, sera en butte à des oppositions, telles qu'elles seront pour sa mère « un glaive de douleur qui transpercera son âme », et qu'à son sujet se fera un véritable « discernement des cœurs ».

Sans doute, ce caractère spirituel et religieux de la mission du Christ n'est pas encore très explicitement précisé ; il n'apparaît parfois que discrètement à travers l'enveloppe matérielle empruntée aux conceptions traditionnelles du royaume messianique : c'est, nous l'avons vu, une garantie précieuse de la primitivité de ces récits. Néanmoins, la spiritualité de la mission du Christ est assez clairement annoncée pour que les âmes moins terrestres et moins charnelles ne puissent s'y méprendre et soient mieux disposées à accueillir un Messie privé de ces attributs de grandeur, de puissance et de royauté temporelles, que l'imagination populaire s'était figurés.

Trouvons-nous, dans l'Évangile de l'Enfance, l'idée d'un caractère surhumain et divin chez le Christ Jésus ?

Tout d'abord, il nous apparaît très nettement et très clairement comme homme, soumis à toutes les conditions de l'humanité. Il est conçu dans le sein de Marie, reste neuf mois dans ses entrailles ; né, il semble partager tous les états de l'enfance, croître, grandir, se développer, physiquement, intellectuellement, moralement, comme les autres hommes : « Il est né de la femme, il a été pleinement soumis à la loi, » pouvons-nous dire avec saint Paul.

Cependant, si Jésus est réellement homme, il domine aussi incomparablement le commun des hommes ; il est sur un rang à part, dans une condition spéciale, qui l'établit au-dessus de la pure

humanité. Ce qu'il y a de plus grand en dignité, de plus éminent en pouvoir, il le dépasse en quelque sorte infiniment. Jean-Baptiste n'est que le « prophète » et le « précurseur » du Seigneur ; Jésus, lui, est appelé « son Fils ». « Il sera grand, dit l'ange à Marie, et on l'appellera le Fils du Très Haut. L'enfant qui naîtra de vous sera appelé Saint, le Fils de Dieu. » Et Jésus lui-même, à l'âge de douze ans, fait cette déclaration à sa mère : « Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois aux affaires de mon Père ? » se proclamant ainsi le Fils de Celui qui habite aux cieux.

De quelle nature est cette filiation divine, ainsi revendiquée pour Jésus ? Le titre de « Fils de Dieu », nous l'avons vu, a par lui-même, dans la langue hébraïque, un sens assez large, et peut s'entendre de toute relation spéciale de dépendance, d'union ou d'affection, avec Dieu. Appliqué au Sauveur, en particulier, il pourrait simplement marquer que Jésus est l'Élu privilégié de Dieu, le futur Roi d'Israël, le Messie. Ici cependant, l'appellation reçoit un sens plus précis et plus fondé sur la réalité. Jésus n'est pas seulement Fils de Dieu par élection et par un choix extrinsèque en quelque sorte, il l'est de par sa naissance virginale, et dans sa nature même. Conçu dans le sein de Marie par l'opération de l'Esprit de Dieu, il est aussi réellement Fils de Dieu que fils de Marie. « L'Esprit-Saint viendra sur vous, dit l'ange à la Vierge, et la vertu du Très Haut vous couvrira de son ombre : *et c'est pourquoi* ce qui naîtra de vous sera appelé Saint, le Fils de Dieu [1]. »

[1] On a prétendu que l'idée de la naissance virginale et de la filiation divine qui s'y rattache, se serait formée dans l'Église chrétienne de la gentilité, où l'on avait coutume d'attribuer une origine surhumaine aux hommes illustres. Cf. J. Hillmann, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Luc*, dans les *Jahrbücher für protestantliche Theologie*, 1891, p. 231 sq. ; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutest. Theologie*, 1897, t. I, p. 414 ; H. Usener,

C'est donc comme homme d'abord que Jésus est Fils de Dieu, en tant que son humanité a été engendrée directement de Dieu. Rien n'indique toutefois qu'il faille restreindre là sa filiation divine, et qu'il ne soit pas Fils de Dieu en dehors même de sa nature humaine, comme participant de quelque façon, par une partie supérieure de son être, à la nature de Dieu. Il est même plus d'un passage de notre Évangile de l'Enfance qui tend à établir une sorte d'identité entre Jésus et la Divinité.

C'est ainsi que l'ange, annonçant à Marie sa conception virginale, emprunte visiblement les termes de la célèbre prophétie d'Isaïe où la *'Almâh* (la Vierge) met au monde un fils nommé *Emmanuel* (Dieu avec nous). Saint Mathieu remarque d'ailleurs expressément que c'est dans la conception virginale

Religionsgeschichtliche Untersuchungen, 1889, p. 69 sq. : I, *Das Weihnachtsfest*, et art. *Nativity*, dans l'*Encycl. biblica*, col. 3350 sq.; P. W. Schmiedel, art. *Mary*, *ibid.*, col. 2963 sq. — Cette hypothèse est contredite par tout ce que nous avons vu du témoignage de la critique interne touchant l'origine du document, comme par le caractère si primitif et si vrai qui y est donné à la physionomie du Christ. Cf. P. Rose, *Études sur les Evang.*, p. 39-84.

On a également prétendu que le récit de la génération de Jésus par la vertu de l'Esprit Saint n'était qu'une transposition et une anticipation au premier instant de son existence, de la descente du Saint-Esprit qui eut lieu à son baptême. Cf. Usener, art. *Nativity*, dans l'*Encycl. biblica*, col. 3349 sq.; Schmiedel, art. *Mary*, *ibid.*, col. 2964. M. Loisy tient un langage qui semble favoriser la présente hypothèse, tout en condamnant la précédente, lorsqu'il écrit (*L'Evangile et l'Eglise*, 2e éd., p. 30) : « L'idée de la conception virginale, par l'opération du Saint-Esprit, n'est pas simplement, comme on le dit volontiers, une explication physique de la filiation divine de Jésus, mais une explication religieuse, comme celle qui s'attache à l'idée du Messie, et une explication métaphysique, comme celle qui s'attache à l'idée de l'incarnation ; elle tient de près à l'une et à l'autre, attendu que, si la conception virginale veut faire droit, en un sens, à la paternité de Dieu, l'action du Saint-Esprit n'a pas pour fin directe la formation miraculeuse d'un être purement humain, mais une communication de vie divine qui fait

de Jésus que s'est pleinement réalisée la prophétie ancienne. Sans doute, le nom d'Emmanuel donné au Sauveur pourrait à la rigueur s'entendre dans un sens métaphorique et symbolique : Jésus serait un signe que la *faveur de Dieu* est avec nous ; don de sa miséricorde, il serait comme une manifestation de sa bonté pour nous, en quelque sorte une incarnation visible de Dieu au milieu de nous. Il n'en est pas moins vrai que l'expression, telle que la présente simplement l'évangéliste, « Dieu avec nous, » convient merveilleusement à la croyance chrétienne en la divinité proprement dite du Sauveur, et l'insinue.

Il est de même remarquable que, dans plusieurs circonstances, le Christ Jésus soit identifié implicitement avec le Seigneur Dieu, *Jéhovah Elohim*. C'est d'abord dans les paroles que Gabriel adresse à

de Jésus, dès le premier instant de son existence, l'élu de Dieu, le Christ oint par l'Esprit, le Fils unique du Père céleste ; on anticipe ainsi la consécration messianique, que la plus ancienne rédaction de l'Évangile synoptique rapportait au baptême. » — Cette hypothèse encore est sans fondement. L'événement du baptême ne préjudicie en rien à celui de la naissance : l'Esprit-Saint a pu intervenir d'abord secrètement dans la conception du Sauveur, et il a pu ensuite, au jour de son baptême, l'investir solennellement et le consacrer officiellement pour sa mission. Le caractère de grandeur unique que l'on est obligé de reconnaître au Christ historique s'accorde admirablement avec le fait d'une origine unique pour son humanité.

Enfin, l'hypothèse de A. Harnack (*Zu Luc I, 34 sq.*, dans *Zeitschrift für der Neutest. Wissenschaft*, 1901, p. 53-57), d'après laquelle saint Luc aurait emprunté à saint Mathieu l'idée de la conception virginale, et l'aurait introduite, moyennant certaines additions et retouches, dans un récit primitif qui l'ignorait ; de même, l'hypothèse de P. W. Schmiedel (art. *Mary*, dans l'*Encycl. biblica*, col. 2959 sq.), qui nie semblablement la primitivité des versets mêmes de saint Mathieu, relatifs à la conception surnaturelle, reposent sur une critique des textes très arbitraire et fort aventureuse en même temps qu'elles contredisent le témoignage traditionnel le plus ancien et le plus assuré. Le récit entier de saint Mathieu devient inintelligible, si l'on en supprime l'idée de la naissance virginale de Jésus : cette idée fait

Zacharie touchant l'avenir de son fils. L'ange présente Jean-Baptiste comme devant être précurseur devant « le Seigneur Dieu », chargé de préparer « au Seigneur » un peuple parfait. De même, Zacharie prédit-il à son fils qu'il marchera « devant la face du Seigneur afin de lui préparer les voies ». Or, il ressort de toute la suite de la narration que Jean doit, en réalité, être précurseur devant « Jésus » et préparer les voies à « Jésus ». Sans doute, encore, ce langage pourrait se comprendre dans l'hypothèse même où le Sauveur serait un simple représentant de Dieu : Jean, préparant la voie à Jésus, pourrait être dit préparer la voie à Dieu même, précisément parce que Jésus est le représentant de Dieu, l'instrument chargé d'accomplir l'œuvre de Dieu. Il reste néanmoins que l'expression ici encore est tout à fait suggestive d'une identité réelle entre Jésus et Dieu.

Enfin, n'y a-t-il pas comme une insinuation du dogme de la préexistence céleste et de l'incarnation du Verbe, dans ces dernières paroles du *Benedictus*, où paraissent visés du même coup le Seigneur Dieu d'Israël et le Messie Jésus : « Dans sa miséricor-

toute l'économie de l'épisode fondamental du doute de Joseph ; dans les épisodes des mages et de la fuite en Égypte, il est toujours question de l'enfant et de sa mère, Joseph n'apparaissant que comme le gardien de l'un et de l'autre. La même idée pénètre d'un bout à l'autre la narration de saint Luc : le récit de la conception de Jean-Baptiste n'a sa vraie signification que s'il est destiné à faire valoir la conception plus extraordinaire encore de Jésus ; l'objection que fait Marie à la proposition de l'ange ne se comprend bien que si elle a dessein de rester vierge ; elle n'est pas mariée à Joseph lorsqu'a lieu la conception du Sauveur ; c'est chez elle qu'elle revient, même après la visite à Élisabeth ; dans la scène de la Présentation et dans celle du recouvrement de Jésus au Temple, c'est encore elle qui joue le rôle principal, Joseph ne paraissant qu'au second rang. Cf A. Loisy, *Chronique biblique*, dans la *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1903, p 290 sq.
Christ., p. 164, 165.

dieuse bonté, *du haut des cieux, comme un Soleil levant, notre Dieu nous a visités*, pour éclairer ceux qui gisent dans les ténèbres et l'ombre de la mort, pour diriger nos pas dans un chemin de paix ? »

Encore une fois, cette révélation de la divinité du Christ Jésus n'est pas de tout point explicite. Il n'entrait pas dans les desseins de Dieu de dévoiler sans restriction et de publier sans réserve, dès l'origine, un si étonnant mystère. Du moins, cette première révélation prépare-t-elle aux révélations plus complètes qui suivront. Elle devait suffire, sans doute, à des âmes d'élite, comme Marie et Joseph, Elisabeth et Zacharie, Siméon et Anne.

Encore est-il vrai que, même vis-à-vis de ces privilégiés, Dieu paraît avoir observé, dans la manifestation du divin mystère, une admirable réserve. Jusque dans les rapports intimes de Jésus avec ses parents, il semble qu'il y ait eu, à ce point de vue, une exquise délicatesse. On croit comprendre, à maints détails, que le Sauveur se comportait à Nazareth comme un enfant ordinaire, que Marie et Joseph, conscients sans doute du trésor divin qu'ils possédaient, attendaient néanmoins religieusement, pour leur conduite vis-à-vis de l'Enfant Dieu, les moments de la Providence. De même que Marie ne s'est point crue autorisée à révéler le secret de sa conception à Joseph, mais en a laissé le soin au ciel, ainsi se tient-elle dans une adoration silencieuse au sein des prodiges qui accompagnent la naissance de son Fils ; elle recueille précieusement le souvenir de ces merveilles ; elle garde en son esprit ce que rapportent les bergers, elle admire les propos de Siméon et d'Anne sur la destinée du Sauveur, elle adore, sans en comprendre peut-être encore toute la portée, la déclaration de Jésus sur sa mission vis-à-vis des affaires de son Père ; elle observe, elle écoute, elle attend en paix les moments du ciel, tenant son

cœur ouvert aux moindres lumières de Dieu.

Ce n'est pas la garantie la moins persuasive de la vérité de nos récits que cette réserve dans la manifestation du Christ Fils de Dieu à ceux-là mêmes que le ciel avait le plus magnifiquement favorisés de ses lumières.

CHAPITRE III

JÉSUS MESSIE DANS SA VIE PUBLIQUE

La critique rationaliste s'obstine à récuser le témoignage de l'Évangile de l'Enfance touchant la manifestation messianique accomplie autour du berceau de Jésus. Reconnaître ce témoignage, ce serait reconnaître la vérité de la messianité du Christ, attestée et sanctionnée par le ciel ; la chose est inadmissible pour qui rejette *a priori* toute idée d'une intervention divine dans le monde et exclut impitoyablement de l'histoire le fait surnaturel. Mais, ne craignons pas de le répéter, dans ce *préjugé* philosophique est la grande raison de l'opposition faite à nos récits ; et, pour tout esprit non prévenu, qui se place uniquement sur le terrain de la critique historique et exégétique, il reste, nous venons de le voir, que ces documents primitifs possèdent, de par leur origine et de par leur contenu, des garanties d'information exacte, de sincérité, et de vérité, qui s'imposent à notre foi.

Un problème plus redoutable à la critique rationaliste, et qu'il lui est impossible de résoudre par de semblables fins de non-recevoir, c'est celui des déclarations personnelles du Sauveur touchant sa qualité de Messie. Jésus, durant sa vie publique,

s'est donné pour le Messie : comment expliquer humainement, en un homme tel que Jésus, cette assurance d'être le Messie ? Là, peut-on dire, est la pierre d'achoppement de la critique incroyante.

§ I. Jésus s'est donné pour le Messie.

Le problème des origines de la conscience messianique de Jésus est si déconcertant pour le rationaliste que la première pensée a été de le supprimer, en supprimant la conscience messianique elle-même, c'est-à-dire en niant l'historicité des déclarations que les évangélistes prêtent au Sauveur touchant sa qualité de Messie.

Cette solution radicale était assez naturelle à l'époque où Strauss ne voyait dans les Évangiles que l'exposé des croyances formées dans l'Église longtemps après la mort de Jésus, et lorsque Baur rejetait la composition de ces livres dans la seconde moitié du IIe siècle de l'ère chrétienne. On avait alors beau jeu pour attribuer aux pieuses fantaisies de l'imagination populaire les prétentions de Jésus au rôle messianique et les miracles par lui accomplis en preuve de sa messianité. Mais, depuis le milieu du XIXe siècle, quel chemin n'a pas fait la critique ! Aujourd'hui, nous l'avons vu[1], elle est unanime à reconnaître que nos trois premiers Évangiles, dits *synoptiques*, appartiennent à la seconde moitié du Ier siècle ; bien plus, que la plus grande partie des données contenues dans ces Évangiles représente le témoignage des propres contemporains du Sauveur, témoins oculaires de ses actions et auditeurs de ses discours.

On comprend que, dans ces conditions, il soit devenu difficile d'attribuer à une idéalisation incons-

[1] Dans notre *Introduction*, p. XXX sq.

ciente, opérée sur le tard par la légende, les déclarations messianiques que nos évangélistes placent dans la bouche du Sauveur. Ils se sont faits de plus en plus rares ceux qui, à l'exemple de M. Wellhausen[1], pensaient que la foi en la messianité de Jésus serait née de la foi en sa résurrection, et que tout ce que les évangélistes lui attribuent de déclarations messianiques personnelles appartiendrait à la tradition ultérieure.

Les apparences de raisons sur lesquelles ont prétendu s'appuyer les derniers tenants de cette hypothèse peuvent se formuler ainsi : Tout d'abord, « la préoccupation qu'ont les narrateurs de prouver que Jésus était le Messie » fait suspecter leur témoignage et « invite le critique à chercher si le point de vue des évangélistes est entièrement conforme à la réalité. En beaucoup de détails, l'intérêt apologétique, ou simplement didactique, a influencé la rédaction des discours et des faits ». D'autre part, « l'attitude même que les récits prêtent au Sauveur » semble « d'abord inexplicable. Jésus ne s'avouait pas Messie dans sa prédication ; il faisait taire les possédés qui le proclamaient Fils de Dieu ; aussi bien le peuple ne s'avisait-il pas qu'il pût avoir cette mission ; l'on

[1] J. Wellhausen, *Israëlitische und Jüdische Geschichte*, 1894, 3e éd., 1897 ; *Das Evangelium Marci*, 1903. D'après ce critique, Jésus se serait laissé appeler Messie et aurait bien été condamné comme Messie, mais lui-même ne se serait point donné comme tel, il n'aurait point eu conscience d'être le Messie eschatologique attendu et n'aurait jamais parlé de son retour messianique à la fin des temps. — Cf. N. Schmidt, art. *Son of man*, § 46, dans l'*Encycl. biblica*, col. 4739. Ce dernier critique estime avoir prouvé que Jésus n'a pas dû employer le titre de « Fils de l'homme » comme titre messianique (cf. ci-après, p. 110 sq.), et il en conclut que « l'opinion d'après laquelle Jésus se serait regardé lui-même comme Messie perd ainsi son plus fort soutien » : conclusion qu'il s'efforce ensuite d'appuyer sur une critique très radicale des principaux passages allégués en faveur de la conscience messianique du Sauveur.

faisait à son sujet les hypothèses les plus extravagantes (Marc, VIII, 28), sans soupçonner la vérité ; les disciples seuls pensèrent qu'il était le Christ, et finirent par le déclarer, dans une circonstance particulière, par la bouche de Simon ; le Maître leur défendit d'en parler à d'autres, si bien qu'il faut aller jusqu'à la fin de sa carrière, et l'on peut dire à son dernier jour, pour trouver l'aveu public de sa dignité. Il est vrai que, depuis la confession de Simon-Pierre, Jésus est censé avoir entretenu plusieurs fois ses disciples du sort qui l'attendait en tant que Messie ; mais l'énoncé général de ses discours, où n'apparaît aucune sentence formellement retenue comme parole du Seigneur, étant calqué sur les faits accomplis et sur le thème de la prédication chrétienne primitive, une telle assertion complique la difficulté plutôt qu'elle ne l'éclaircit. Tout ce qui regarde la messianité de Jésus n'appartiendrait-il pas à la tradition, et la prétendue réserve du Sauveur n'aurait-elle pas été un silence absolu, beaucoup plus facile à concevoir que la situation équivoque décrite par les évangélistes »[1] ?

C'est l'hypothèse qu'exposait récemment encore M. Wrede, en insistant sur l'idée du secret messianique[2]. D'après le critique allemand, il y aurait comme une contradiction perpétuelle entre les manifestations que Jésus fait de sa messianité, au cours de son ministère, et les précautions qu'il prend pour écarter de lui-même l'idée de Messie, ou l'inintelligence de ses disciples par rapport à ses déclarations. Pour M. Wrede, tout s'explique, si l'on admet le caractère posthume de la messianité du Sauveur. De

[1] D'après l'exposé de M. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 50. Malgré certaines apparences fâcheuses, M. Loisy, croyons-nous, se fait ici simplement rapporteur.

[2] W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901. — Cf. W. Bousset, dans la *Theologische Rundschau*, août 1902.

son vivant, Jésus ne se serait aucunement donné comme le Messie. Après sa mort, ses disciples, ayant acquis l'assurance qu'il était ressuscité, de quelque manière que se soit formée leur conviction sur ce point, furent persuadés qu'il était devenu Christ par cette résurrection. Etant le Messie depuis sa résurrection, il leur parut qu'il avait dû être, pendant sa vie, un Messie en expectative, caché et ignoré. De là, ce mélange de lumière et d'obscurité, de publicité et de réserve, avec lequel la tradition postérieure finit par se représenter la manifestation de Jésus comme Christ. Nos Évangiles refléteraient donc, sur ce point, la foi de l'Église, et non la vérité de l'histoire. L'idée du secret messianique, qui domine en particulier l'Évangile de saint Marc, « ne serait qu'un moyen de voiler un fait embarrassant pour l'apologétique primitive, à savoir, que Jésus lui-même, ni en public, ni devant ses disciples, ne s'était donné pour le Messie. »

Quelque spécieuse qu'apparaisse cette hypothèse radicale, elle est cependant reconnue par l'ensemble même des critiques incroyants, comme impossible à soutenir. Indépendamment, en effet, de son désaccord avec les données évangéliques, elle est en contradiction avec tout ce que nous savons de plus certain de la foi de l'Église chrétienne primitive en la messianité de Jésus.

Rien de mieux connu aujourd'hui que ces croyances de l'Église primitive. Nous possédons sur ce point les renseignements les plus assurés. Sans parler des Évangiles pris comme documents où se reflète à tout le moins la foi de la seconde et même de la première génération chrétienne, nous avons les Actes des Apôtres, rédigés par saint Luc, au plus tard, vers l'an 80[1],

[1] Sur l'attribution du livre des Actes à saint Luc, voy. notre *Introduction*, p. XXXI, note 1. — Pour la date de composition : P. W. Schmiedel, art. *Acts of the Apostles*, dans l'*Encycl. biblica*,

et sans doute dès avant l'an 70, à l'aide de documents antérieurs autorisés ; nous avons surtout les grandes Épîtres de saint Paul, dont l'authenticité est aujourd'hui, on peut le dire, universellement approuvée par les critiques, et où dès lors nous pouvons saisir sur le vif les idées qui avaient cours dans les vingt ou trente années qui suivirent la mort du Sauveur. Ce qui ressort avec la plus entière certitude de ces divers documents, c'est la croyance intime de l'Église apostolique en la messianité de Jésus. Or, supprimez les déclarations personnelles du Sauveur relativement à sa messianité, supprimez les preuves qu'il est supposé en avoir données, d'après les récits évangéliques, et la foi indubitable de ses disciples devient inexplicable.

Comment les apôtres, témoins récents de la mort ignominieuse de leur Maître, si profondément désemparés par la violence des autorités juives et les événements déconcertants de la Passion, auraient-ils passé tout à coup à l'idée que ce Maître supplicié était le Messie de Dieu ? Comment cette idée personnelle aurait-elle pu devenir assez puissante, assez assurée, pour déterminer en tout leur être une transformation dont l'histoire ne connaît pas d'exemple, pour les faire aller partout, au mépris de toutes les privations et de toutes les souffrances, au mépris même de la mort, prêcher ce Messie crucifié ?

col. 49, propose la période 105-130 ; A. Jülicher, *Einleit. in das N. T.*, 3e éd. 1901, p. 344 sq., les années 100-105 ; A. Harnack, *Die Chronologie der Altchrist. Litteratur*, IIe part., t. I, 1897, p. 250, les années 78-93 ; B. Weiss, *Lehrbuch der Einleit. in das N. T.*, 3e éd. 1897, le place autour de l'an 80 ; Th. Zahn, *Einleit. in das N. T.*, t. II, 1898, l'an 75 environ ; A. C. Headlam, art. *Acts of the Apostles*, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, p. 29, l'an 70, peut-être un peu avant, plus probablement un peu après ; F. Blass, *Acta Apostolorum, sive Lucæ ad Theophilum Liber alter*, 1895, entre 64-70 ; R. B. Rackam, *The Acts of the Apostles*, 1901, l'an 64 ; le P. Knabenbauer, *Commentarius in Actus Apostolorum*, 1899, vers 62 ou 63.

« Où a-t-on vu dans l'humanité quelque chose de semblable ? demande M. Harnack. Où a-t-on vu que des disciples, après avoir mangé et bu avec leur maître, après l'avoir connu sous sa forme humaine, l'aient proclamé non seulement comme le grand prophète, le révélateur de Dieu, mais aussi comme le guide divin de l'histoire, comme « le premier-né « de la création de Dieu » et comme la force intérieure d'une vie nouvelle ?... Qu'en dépit des souffrances et de la mort de Jésus, on ait vu en lui le Messie attendu, qu'à côté de la vulgaire idée messianique, on l'ait regardé comme le Seigneur présent et le Sauveur, voilà qui est étonnant[1] ! » Oui, cela est étonnant. Une croyance en opposition avec des faits si déconcertants, et néanmoins si ardente et si sûre d'elle-même, qu'elle se traduit par un héroïsme sans exemple, ne peut avoir sa raison d'être que dans la vie antérieure du Sauveur, c'est-à-dire, dans ses déclarations messianiques personnelles et dans les preuves inéluctables données par lui de sa messianité.

C'est en vain qu'on a cherché à expliquer la foi messianique des disciples par le seul fait de la croyance en la résurrection, sans rien d'antérieur. Comment, de l'idée de la résurrection, aurait-on passé immédiatement à l'idée de la messianité de Jésus et de sa venue comme Messie à la fin des temps ? La foi même en la résurrection s'expliquerait-elle, au point de vue rationaliste, sans la persuasion préalable que Jésus ne devait point rester la proie de la mort ? Et cette persuasion elle-même, sans des déclarations antérieures du Sauveur assez fortement significatives pour avoir pu imprimer au cœur de ses disciples, sitôt après le terrible drame du Calvaire, une pareille conviction ? Mais, s'il faut

[1] Harnack, *Das Wesen des Christ.*, p. 97-98. — *L'Essence du Christ.*, p 164, 165

admettre de la part de Jésus des déclarations positives sur sa résurrection future et tout un ensemble de faits extraordinaires venant appuyer son témoignage, pourquoi ne pas admettre qu'il y ait eu de sa part déclarations et preuves semblables touchant sa simple messianité ?

Au surplus, les critiques les plus intransigeants ne peuvent se refuser à reconnaître un fond historique substantiel dans nos Évangiles. Or, ce fond historique qu'ils sont obligés d'admettre — Wellhausen et Wrede l'admettent positivement — suffit à établir d'une manière incontestable que Jésus a proclamé sa messianité.

« Notre plus ancienne et meilleure tradition, dit M. Johannes Weiss, témoigne par cent voix qu'il a envisagé comme messianique, au sens complet du mot, le mouvement par lui développé, et qu'il s'est personnellement considéré comme l'Élu par excellence, qui était plus qu'un prophète[1]. » « Pour oser, dit à son tour M. Harnack, soutenir la thèse que Jésus ne s'est pas regardé comme le Messie promis et qu'il n'a pas voulu être considéré comme tel..., il faudrait disloquer entièrement nos récits évangéliques, et, sans parler du reste, rayer purement et simplement une histoire comme celle de son entrée à Jérusalem[2]. »

En effet, remarque M. Loisy, « s'il est un point ferme dans la tradition évangélique, c'est que Jésus a été condamné à mort comme « roi des Juifs », c'est-à-dire Messie. Il serait arbitraire de soutenir qu'il n'avait pas donné lieu à l'accusation et n'avait pas avoué sa qualité devant Caïphe ni devant Pilate. Jésus se sera donc comporté de telle sorte à Jérusalem, qu'on a pu, la délation de Judas aidant, l'accuser de pré-

[1] J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2e éd., 1900, p. 64.

[2] A. Harnack, *op. cit.*, p. 82, 83. — 140, 141.

tentions messianiques. Mais si son attitude dans la ville sainte accusait ces prétentions, il avait dû se rendre tout exprès à Jérusalem pour y faire ce qu'il y fit ; il se croyait Messie, et la confession de Pierre, la reconnaissance de Jésus comme Messie par ses disciples, est dans la vraisemblance historique ; on n'a même aucune raison de contester que Jésus se soit cru Messie quand il a commencé à prêcher l'Évangile ; au contraire, la conscience de sa vocation explique le parti qu'il prend d'annoncer le royaume des cieux[1]. »

Inutile de nous attarder davantage à discuter une hypothèse, qui « a, pour l'historien, l'inconvénient de rendre, non pas obscure, mais absolument inintelligible, l'apparition et la mort de Jésus, ainsi que la naissance du christianisme ».

[1] A. Loisy, à propos de l'ouvrage de W. Wrede, dans la *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1903, p. 296. Cf. *L'Évangile et l'Église*, 2e éd., p. 19-20 : « Jésus s'était réellement fait connaître à ses disciples en qualité de Messie, et l'ensemble de sa prédication sur le royaume des cieux impliquait le rôle qui lui appartenait à lui-même dans l'avènement du règne de Dieu ; » p. 104 : « C'est pour s'être avoué Messie, et parce qu'il se croyait tel, que Jésus est mort sur la croix. » — Le Rév. Stevens, *The Teaching of Jesus*, 1902, p. 90, répond, de son côté, à M. Schmidt (voy. ci-dessus, p. 79, note 1) : « A supposer que Jésus se soit appelé *barnasha*, et que ce terme signifie seulement *homme*, et qu'il ne soit pas un terme messianique, il ne s'ensuivrait aucunement que le Sauveur n'ait pas été et ne se soit pas proclamé Messie. On trouve l'idée messianique rapportée à Jésus à travers tous nos Évangiles. Il reçoit le baptême, il est tenté, il entre triomphalement à Jérusalem, il souffre, meurt et ressuscite comme Messie. Il faudrait enlever, non seulement le sens messianique de l'équivalent araméen de *Fils de l'homme*, mais tout le portrait évangélique de Jésus, pour supprimer sa conscience d'être le Messie. »

Cependant, si M. Loisy n'admet pas la thèse de Wrede et de Wellhausen dans son intégrité et sous sa forme radicale, il ne laisse pas de la retenir en partie et sous une forme mitigée. « Les lignes générales du récit de Marc, dit-il (*Revue d'hist...*, 1903, p. 296), sont à maintenir comme historiques. Seulement il y a lieu, pour ce qui est des faits particuliers allégués par

Prenons donc en mains nos Évangiles synoptiques, et, d'après leur témoignage, essayons de déterminer les diverses phases qui ont marqué la manifestation messianique du Sauveur.

* * *

Un premier fait qui ressort du récit synoptique, c'est que, dès le début de sa vie publique, Jésus avait

M. Wrede, de distinguer entre les différentes parties et les différentes couches de la rédaction... Les prophéties de la passion et de la résurrection, qui ne sont pas formulées en discours de Jésus, sont calquées sur la catéchèse apostolique ; ce qui est dit de l'inintelligence des apôtres peut signifier à peu près ce que veut M. Wrede, à savoir qu'ils ne comprirent qu'après la résurrection certaines choses dont ils n'auraient pu d'ailleurs se douter auparavant... Il peut y avoir également quelque vue systématique dans le témoignage que les possédés sont censés rendre perpétuellement à Jésus. » Cf. *L'Evangile et l'Église*, 2e éd., p. 17-19 : « La tendance naturelle de la tradition devait être et elle fut bientôt à découvrir, dans le ministère de Jésus, des traits caractéristiques et des preuves péremptoires de sa dignité messianique. La gloire du Seigneur ressuscité rejaillit sur les souvenirs de sa carrière terrestre. De là une sorte d'idéalisation et de systématisation des discours et des faits... Tout a pris, pour ainsi dire, une physionomie messianique, et tout contribue à prouver que Jésus était le Christ... Tous ces arguments ne sont pas une simple expression de la foi grandissante. Ils sont, le plus ordinairement, une interprétation de faits primitifs et de données réelles, qui prennent un nouvel aspect dans la perspective de la gloire messianique, comme s'ils s'adaptaient maintenant à la condition du Christ immortel. » En s'exprimant de la sorte, M. Loisy vise particulièrement certains épisodes d'un caractère surnaturel plus extraordinaire, tels que les acclamations des démons par la bouche des possédés, la manifestation céleste du baptême, la tentation du désert, la multiplication des pains, la transfiguration, etc. C'est, à peu de chose près, la manière de voir que nous allons rencontrer chez M. Harnack et M. Stapfer.

D'autre part, M. Loisy donne du *secret messianique*, sur lequel M. Wrede échafaude en grande partie sa thèse, une interprétation que nous aurons à discuter ci-après (dans notre § II). A la suite de J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, 1903, il l'explique par ce fait que Jésus ne pensait être le Messie qu'à la fin des temps.

conscience d'être le Messie. Cela résulte clairement des diverses circonstances qui signalèrent l'inauguration de son ministère.

Tout d'abord, c'est bien le Messie, agent du jugement final et chef du royaume, dont Jean-Baptiste annonce en termes discrets l'arrivée prochaine. A la foule qui se demande s'il ne serait pas le Christ[1], « Non, » répond-il ; et néanmoins « le royaume des cieux est proche »[2] ; « derrière moi arrive celui qui est plus puissant que moi ; je ne suis pas digne de me baisser et de délier la courroie de ses sandales. Moi, je vous ai baptisés dans l'eau ; lui, vous baptisera avec l'Esprit-Saint[3]. » « Il a le van en main et il va nettoyer son aire : il recueillera son froment dans le grenier, et, la paille, il la brûlera au feu qui ne s'éteint point[4]. »

La déclaration du Baptiste vise sans nul doute Jésus et le proclame équivalemment Messie. Elle sert de prélude aux manifestations miraculeuses qui se produisent au baptême du Sauveur et dont la portée messianique est encore plus directe. La descente de l'Esprit Saint sur Jésus, c'est, en quelque sorte, son investiture et sa consécration publique comme Christ de Dieu. La voix du Père céleste le proclamant son Fils bien-aimé, c'est sa déclaration officielle comme Élu et Messie du Seigneur. Jésus est-il, en réalité, Fils de Dieu, dans un sens transcendant, par une partie supérieure et surhumaine de son être ? nous aurons à le déterminer plus tard. Mais si la filiation divine qui est ici déclarée lui appartient d'abord dans sa nature humaine, et à raison de l'élection spéciale ou de l'adoption particulière, dont cette humanité a été l'objet de la part

[1] Luc, III, 18.
[2] Math., III, 2.
[3] Marc, I, 7, 8.
Math., III, 12 = Luc, III, 17.

de Dieu, à coup sûr il ne peut s'agir que de l'élection ou de l'adoption messianique. Constamment, dans les Évangiles, le terme « Fils de Dieu », appliqué au Sauveur, est pour le moins équivalent au terme de « Messie », dont il contient tout le sens, si même il ne le dépasse.

D'ailleurs la signification directement messianique de la manifestation du baptême apparaît clairement à la comparaison de divers passages évangéliques. C'est ainsi que Jésus, dans la synagogue de Nazareth, met son investissement par l'Esprit-Saint en rapport immédiat avec son onction et sa mission de Messie : « L'Esprit du Seigneur est sur moi ; il m'a oint pour annoncer l'Évangile aux pauvres ; il m'a envoyé pour annoncer aux captifs leur délivrance[1]... » De même, saint Mathieu lui applique-t-il cet oracle d'Isaïe, qui le montre objet des complaisances du Très Haut, à raison de son élection pour l'œuvre messianique : « Voici mon serviteur, celui que j'ai élu, mon bien-aimé, celui en qui mon âme s'est complu : sur lui je ferai reposer mon Esprit, et il annoncera le jugement aux nations[2]... » Plus tard enfin, saint Pierre marquera encore plus nettement le sens messianique de notre passage, lorsqu'il rappellera au centurion Corneille : « Vous savez comment Jésus de Nazareth, oint par Dieu de son Esprit-Saint et de sa Puissance, s'en allait faisant le bien et guérissant tous ceux qui étaient sous l'empire du démon, parce que Dieu était avec lui[3]. » C'est donc bien, à n'en pas douter, l'onction messianique de Jésus qui est signifiée par la descente de l'Esprit-Saint sur lui, et c'est bien en sa qualité de Messie, Élu privilégié de Dieu, qu'il est proclamé par le Père céleste « son Fils bien-aimé, en qui il a mis toutes ses complaisances ».

[1] Luc, IV, 18 sq. Cf. Is., LXI, 1 sq.
[2] Math., XII, 18 sq. Cf. Is., XLII, 1-4.
[3] Act., X, 38.

Des bords du Jourdain, Jésus est poussé par l'Esprit de Dieu au désert. Là, il est en butte aux tentations du démon. Or, ces tentations sont encore en rapport direct avec sa dignité messianique. Satan soupçonne que Jésus est « le Fils de Dieu », c'est-à-dire directement, et pour le moins, le Messie : il ne craint pas de le saluer de ce titre ; et, parce que le Messie doit avoir grande puissance de miracles, il lui demande, en preuve de sa messianité, plusieurs signes éclatants ; parce que, d'autre part, le Messie doit être Roi universel, il lui propose la domination sur tous les empires du monde, l'invitant à solliciter cette royauté de lui-même, comme si lui-même avait eu jusqu'alors tout l'univers en son pouvoir. Jésus repousse les suggestions de Satan, mais sans décliner le titre de « Fils de Dieu » : si bien que nous avons dès lors un aveu personnel du Sauveur touchant sa dignité messianique, aveu implicite, mais non équivoque.

Les rationalistes, il va sans dire, rationalistes absolus comme Renan, ou rationalistes mitigés comme M. Harnack et les protestants libéraux, refusent d'admettre la pleine vérité de ces récits au contenu essentiellement surnaturel. Ils les acceptent néanmoins comme l'expression traditionnelle, et parfaitement autorisée, de ce fait que, dès le début de son ministère, Jésus aurait eu conscience de sa vocation messianique. Les événements surnaturels qui sont censés s'être passés au baptême ou à la tentation, sans être historiques dans leurs détails miraculeux, seraient des figures ou des symboles, par lesquels la tradition aurait exprimé concrètement et mystiquement représenté la conscience messianique du Sauveur[1]. « La

[1] D'après O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 105. sq., l'événement du baptême est à considérer comme « une vision prophétique de Jésus », « vision de son appel, analogue aux visions que les prophètes de l'Ancien Testament eurent de leur vocation

plus ancienne tradition, dit M. Harnack, avait acquis la conviction, par une expérience intérieure, que

respective, » mais vision qui fut seulement « un incident de son expérience spirituelle intérieure » : elle marquait « l'éveil de la croyance de Jésus en sa messianité... Le jour où cette croyance commença à s'implanter profondément dans son âme, fut celui où il reçut le baptême de Jean dans le Jourdain. En sorte que, même au point de vue le plus strict de l'histoire, ce moment est l'un des grands tournants dans l'histoire du développement du monde ». Cf. Id., *War Jesus Exstatiker ?* 1903.

M. Loisy, de son côté, se prononce nettement pour l'interprétation symbolique du récit, en lui gardant une signification à peu près semblable par rapport à la formation de la conscience messianique : « Tous les récits, dit-il, peuvent se ramener facilement à l'hypothèse d'une vision, et il n'est même pas indispensable de supposer à la colombe une réalité objective. » (*Le quatrième Evangile*, 1903, p. 229.) « Ce n'est pas la même chose que Jésus se soit cru Messie pour avoir vu les cieux ouverts et la colombe du Saint-Esprit, et qu'il ait ressenti en son âme ce que, faute de termes mieux appropriés, on peut nommer l'appel messianique, qu'il y ait adhéré, par l'effet d'une lumière tout intérieure, d'un mouvement irrésistible. La circonstance de son baptême peut avoir eu une influence décisive sur le développement de sa conscience messianique, sans que la vision céleste, qui a été conçue d'abord comme le sacre du Messie, se soit déroulée en son esprit, telle que les évangélistes nous la racontent. Le récit est déjà une interprétation théologique et apologétique du fait qui a pu se passer. » (*Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1904, p. 91.)

« Quant à l'origine de la conscience messianique dans l'âme de Jésus, dit-il ailleurs, on ne peut la déduire sûrement des textes. La tradition la plus ancienne paraît l'avoir expliquée ou figurée au moyen d'une révélation qui se serait produite à l'occasion du baptême dans le Jourdain. Il peut y avoir là un effet de perspective, bien que cette circonstance du baptême ait marqué sans doute un moment décisif dans la carrière du Sauveur. » (*L'Evangile et l'Eglise*, p. 55.) De même, « le tableau de la tentation présente, en forme symbolique et en raccourci, la psychologie de Jésus et la manière dont il a envisagé son rôle providentiel. » M. Loisy ajoute : « Jésus comprenait ce rôle comme il est figuré dans la scène de la transfiguration, et il entendait le rapport du royaume céleste avec la Loi comme le fait entendre le trait du voile déchiré. » (*L'Evangile et l'Eglise*, 2e éd., p. 20.)

Jésus, à son baptême, savait qu'il était le Messie. Nous ne pouvons contrôler cette croyance, et nous ne sommes pas davantage en état de la nier. Il est très vraisemblable qu'au début de sa vie publique, son opinion était fixée en lui. Les Évangiles donnent au commencement de sa vie publique, une histoire de tentation remarquable. Ce récit suppose qu'il se regardait déjà comme le Fils de Dieu, comme celui à qui était confiée la mission d'accomplir ce que Dieu avait promis à son peuple ; on le voit du reste résister à des tentations qui avaient rapport à sa conscience messianique[1]. »

A peine est-il besoin de faire remarquer que ces critiques n'ont pas d'autre objection à faire valoir, contre la vérité intégrale de nos récits, que leur opposition personnelle à l'historicité de toute relation particulièrement miraculeuse. Ces récits sont donnés par les trois synoptiques. Ils se présentent d'une manière fort naturelle, nettement circonstanciée, en harmonie parfaite avec tout le contexte de la situation.

Si l'on considère, en particulier, les récits synoptiques du baptême, on voit qu'ils cadrent exactement avec les récits, en quelque sorte parallèles, et néanmoins indépendants, fournis par le quatrième Evangile. D'autre part, ils trouvent une confirmation précieuse dans les discours des apôtres, contenus aux premiers chapitres des Actes. Ces discours, en effet, reflètent la croyance toute primitive, celle des premiers jours qui suivirent l'Ascension de Jésus ; or, non seulement on y trouve le baptême mis en relief, comme ayant marqué un moment décisif dans la carrière du Sauveur[2], mais saint Pierre y paraît bien encore rattacher formellement à ce même baptême l'onction solennelle qui inaugura

[1] A. Harnack, *Das Wesen...*, p. 88 ; *L'Essence...*, p. 148.
[2] Act., I, 21, 22.

la carrière messianique de Jésus et son investissement par l'Esprit-Saint[1]. Et rien n'empêche d'admettre que cette descente de l'Esprit-Saint n'ait été rendue sensible, par une manifestation extérieure, comme celle que racontent nos écrivains sacrés.

Pour ce qui est, enfin, des récits de la tentation, sur quoi se fondent les critiques pour s'opposer à ce qu'ils soient pris à la lettre ? En vertu de quel principe se prétendent-ils autorisés à les interpréter et à en transposer les données ? Jésus, Messie, fondateur du royaume de Dieu, devait être, par là-même, destructeur du royaume de Satan[2], et nous allons voir, à l'occasion de ses exorcismes, les démons se plaindre d'être persécutés par lui, et s'efforcer de contrarier son œuvre en divulguant prématurément sa dignité. Dès lors, y a-t-il lieu de s'étonner que Satan se soit dressé contre Jésus, comme adversaire et tentateur, aussitôt après la révélation du baptême ? Faut-il s'étonner davantage que Dieu ait permis cette tentation à l'égard du Sauveur ? Le Messie élu ne devait-il pas vivre humble et persécuté ? Le Fils bien-aimé du Père ne devait-il pas subir de grandes souffrances, et périr sous les coups de ses ennemis ? Toutes les réalités de la tentation se comprennent bien, si l'on songe que Jésus est le pénitent universel et le rédempteur du monde. La tentation de Satan est dans le même ordre que le baptême de pénitence, le jeûne dans le désert, les privations de la vie errante, les tourments de la passion et la mort[3].

[1] Act., x, 37, 38.

[2] Cf. ci-dessous, p. 108.

[3] Le P. Rose, *Evangile selon S. Mathieu*, 1904, p. 23, observe très justement : « On ne voit pas le motif théologique ou l'intérêt moral qui aurait déterminé la première génération chrétienne, si hautement spiritualiste, à inventer des épreuves qui accentuent plutôt l'aspect humain de la personne du Sauveur. » Le récit doit avoir son origine dans les confidences de Jésus à

Au surplus, qu'il nous suffise de retenir l'aveu formel de nos critiques : Jésus, au début même de son ministère, avait conscience d'être le Messie de Dieu.

* * *

Si maintenant nous examinons les relations synoptiques de la vie publique du Sauveur, au point de vue de la manifestation faite par lui-même de sa dignité messianique, cette période de son ministère peut se diviser en deux parties. Dans une première partie, qui va du baptême à la confession de saint Pierre, et comprend vraisemblablement les deux premières années de la vie publique[1], la manifes-

ses disciples. Le R. P. ajoute que le récit, historique dans son fond, serait symbolique dans ses détails : « Les différentes tentations, dit-il, furent invisibles, Jésus les éprouva dans sa pensée ; c'est dans une vision de son imagination que le démon lui apparut ; c'est en esprit qu'il s'envola sur une haute montagne. » On renvoie à S. Cyprien *(Sermo de jejunio et tentationibus* d'ailleurs rejette vivement cette interprétation. Le *Sermo* est en réalité d'Arnaud, abbé de Bonneval (Migne, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1637). Harnack, *op. cit.*, t. II, p. 722. Arnaud ne met pas en doute que les tentations n'aient été réelles et objectives, mais seulement que le Sauveur se soit laissé transporter corporellement en divers lieux par le démon. *Revue bibl.*, 1906, p. 167.

[1] On peut admettre, en effet, pour le ministère de Notre-Seigneur, une durée de trois ans et demi. Le baptême aurait eu lieu sur la fin de l'an 779 de Rome (an 26 de l'ère chrétienne) ou au début de 780 (an 27). Une première Pâque (Jean, II, 13 ; cf. Jean, III, 24 et Marc, I, 14 = Math., IV, 12) serait celle d'avril 780 (an 27). Une seconde Pâque (probablement « la fête des Juifs » mentionnée dans saint Jean, V, 1, et paraissant correspondre au printemps que suppose l'épisode des épis froissés, Marc, II, 23 = Math., XII, 1 = Luc, VI, 1) serait celle d'avril 781 (an 28). Une troisième Pâque (désignée expressément dans saint Jean, VI, 4, et confirmée par la mention de « l'herbe verte et abondante » qui accuse une nouvelle saison de printemps, dans saint Marc, VI, 39 = Math., XIV, 19 = Luc, IX, 14) serait celle de 782 (an 29). Enfin, la Pâque finale, mentionnée par les quatre évangélistes, serait

tation du Sauveur est marquée par une extrême réserve. Durant le reste de son ministère, depuis la confession de saint Pierre jusqu'à sa mort, c'est une manifestation, toujours discrète, et néanmoins déjà explicite et qui marche de plus en plus vers le grand jour.

Tout d'abord, il est remarquable que, dans la première partie de sa vie publique, le Sauveur semble prendre des mesures pour empêcher la manifestation de sa qualité de Messie. Les démons « le connaissaient »[1], « ils savaient qu'il était le Christ[2], » et, par la bouche des possédés, ils le saluaient « le Saint de Dieu » venu « pour les perdre »[3], « le Fils de Dieu[4], » « le Fils du Dieu Très Haut » venu « pour les tourmenter »[5]. Or, aussitôt Jésus leur impose

celle de 783 (7 avril an 30). — Cf. E. Mangenot, art. *Chronologie biblique*, dans le *Dict. de la Bible* de M. Vigouroux, col. 734 sq. E. Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. I, 2e éd., 1903, p. 12 sq. — Il faut remarquer toutefois que les dates proposées ne sont qu'approximatives. Ainsi, C. H. Turner, art. *Chronology of the N. T.*, dans le *Dict. of the Bible* de Hastings, p. 405 sq., place le baptême en 26-27 ap. J.-C., fait durer le ministère de deux à trois ans, et fixe le crucifiement en 29. Certains critiques ont même voulu réduire la durée totale de la vie publique à un an environ. Tel, Von Soden, art. *Chronology, N. T.*, dans l'*Encycl. biblica* de Cheyne, col. 801 sq., qui place le début du ministère en 28-29, et la mort en l'an 30. M. Loisy, *Le quatrième Évangile*, 1903, p. 61 sq., semble approuver lui-même cette opinion. Elle ne s'appuie cependant que sur un examen superficiel des Synoptiques. En réalité, les deux épisodes, ci-dessus mentionnés, des épis froissés et du campement de la foule sur l'herbe, paraissent bien attester, conformément d'ailleurs à l'Évangile de S. Jean, qu'il y eut plusieurs printemps distincts, donc plusieurs années, dans le cours de la vie publique du Sauveur.

[1] Marc, I, 34.
[2] Luc, IV, 41.
[3] Marc, I, 24 = Luc, IV, 34.
[4] Marc, III, 12 ; Luc, IV, 41.
Marc, V, 7 ; Math., VIII, 29 ; Luc, VIII, 28.

silence, arrêtant, par une objurgation impérieuse, la déclaration messianique, à peine proférée.

Cette attitude a paru étrange à quelques critiques : ils ont voulu y voir un indice que Jésus, à cette époque, n'aurait pas eu la foi en sa messianité, que lui prête la tradition. Mais, pour interpréter de la sorte l'attitude du Sauveur, il faudrait ne point remarquer que, dans cette même partie de son ministère, Jésus prend une mesure pareille pour éviter que sa puissance de thaumaturge soit divulguée. Ainsi agit-il lors de la guérison du lépreux et des deux aveugles, du sourd-muet de la Décapole et de l'aveugle de Bethsaïda, enfin lors de la résurrection de la fille de Jaïre[1]. Or, si le Sauveur défend ainsi de publier ses miracles, ce n'est pas, à coup sûr, qu'il doute de leur réalité. De même, s'il arrête sur les lèvres des possédés les titres messianiques qu'ils lui adressent, n'est-ce pas le moins du monde qu'il estime ces appellations mal fondées. Tout au contraire, notent avec soin les évangélistes, « il ne les laissait pas parler, » précisément « parce qu'ils le connaissaient »[2], « parce qu'ils savaient bien qu'il était le Christ[3], » et que, lui, voulait pour lors « empêcher sa manifestation »[4].

Il est d'ailleurs impossible d'attribuer à quelque vue systématique, à je ne sais quelle préoccupation doctrinale, de la tradition postérieure, soit les déclarations placées ici dans la bouche des possédés[5], soit l'attitude prêtée à Jésus[6]. Il est très remarquable, en

[1] Marc, I, 44 = Math., VIII, 4 = Luc, V, 14 ; Math., IX, 30 ; Marc, V, 37. 43 = Luc, VIII, 51, 56 ; Marc, VII, 33, 36 ; VIII, 22, 26.
[2] Marc, I, 34.
[3] Luc, IV, 41.
[4] Marc, III, 12.
[5] Cf. la théorie de W. Wrede, exposée ci-dessus, p. 80.
[6] C'est la théorie en faveur parmi les critiques hétérodoxes. Cf. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis*, p. 23 sq. — Au dire de M. Loisy (*Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1903, p. 517), « les

effet, que le titre de « Messie » ne figure point parmi les acclamations que profèrent les démoniaques. Les expressions dont ils se servent conviennent sans doute à désigner le Christ; mais les évangélistes seuls suggèrent l'équivalence réelle des termes, et tout l'ensemble de la narration laisse entendre que cette équivalence était simplement insinuée aux auditeurs et restait encore pour eux bien mystérieuse. Or, est-il vraisemblable que la foi primitive se soit traduite d'une façon si circonspecte, en des récits où la messianité du Sauveur se trouve si timidement proclamée et paraît de prime abord désavouée par lui-même? Étant donnée la croyance si ferme de l'Église des premiers jours en la messianité de Jésus, étant donnée, d'autre part, sa conviction que Jésus avait proclamé lui-même sa messianité, il est probable que l'intérêt dogmatique ou la préoccupation apologétique auraient donné naissance à des récits d'un tout autre caractère.

Au reste, si Jésus s'est réellement donné pour le Messie — et le fait, nous l'avons vu, est incontestable — il est très naturel qu'il ait mis d'abord, à déclarer sa qualité de Messie, la discrétion dont témoignent précisément les Évangiles pour les premières années de son ministère. Rien de plus conforme aux vraisemblances que cette marche progressive dans l'œuvre de sa manifestation, qui aura pour première étape décisive la confession de saint Pierre et aboutira finalement à l'aveu solennel devant le sanhédrin. Or, l'attitude du Sauveur, dans la circonstance qui nous occupe, s'accorde exactement

objections de M. Wrede, contre la déclaration messianique du possédé (Marc, I, 23-28), sont au moins fondées en ce sens que l'évangéliste a certainement voulu placer cette déclaration dès la première rencontre de Jésus avec le public galiléen, et qu'on y voit percer la préoccupation du témoignage rendu au Christ par les démoniaques. » Cf. ci dessus, p. 85, note 1.

avec ce qui a dû être le caractère général de sa manifestation première.

Nous pouvons donc admettre comme bien authentiques, et les témoignages rendus par les possédés à la messianité de Jésus, et la réserve avec laquelle Jésus accueille ces témoignages. Les raisons de cette réserve ne peuvent être que dans la situation même qui était celle du Sauveur, et l'examen impartial des Évangiles nous les révèle clairement.

C'est d'abord la nécessité de tenir compte des préjugés populaires touchant le Messie et le royaume de Dieu. Il fallait prévenir les enthousiasmes excessifs et les emportements malsains, qu'aurait infailliblement amenés une publicité sans réserve donnée immédiatement aux miracles du Sauveur et à sa messianité. Le petit épisode qui suivit la première multiplication des pains montre assez à quels excès auraient porté la foule ses idées chimériques d'un Messie roi temporel et d'un royaume de Dieu trop terrestre. « Voilà bien le prophète qui doit venir, » s'écrient les témoins enthousiasmés du miracle ; et aussitôt, l'on s'apprête à se saisir de Jésus et à l'entraîner de vive force à Jérusalem pour le proclamer roi en face du pouvoir romain [1]. Les traits abondent qui montrent semblable préoccupation chez les disciples eux-mêmes. A la mort du Sauveur, plus d'un fut désemparé : « Nous espérions, disaient les pèlerins d'Emmaüs, que c'était lui qui délivrerait Israël [2]. » Au matin de l'Ascension, les apôtres demandaient encore à Jésus : « Seigneur, est-ce dans ce temps que vous rétablirez le royaume d'Israël [3] ? » Avec des esprits ainsi disposés, une divulgation immédiate, sans réserve et sans préparation préalable, de

[1] Jean, VI, 14, 1.
[2] Luc, XXIV, 21.
[3] Act., I, 6.

la messianité de Jésus, n'aurait pu être qu'intempestive et imprudente.

A côté de la disposition fâcheuse des esprits, il y avait la mauvaise disposition des cœurs : de celle-là aussi il fallait tenir compte. Tous n'apportaient point à écouter la parole du Maître cette âme loyale et sincère qui cherche uniquement la vérité ; tous n'assistaient pas à ses miracles avec un esprit libre et un cœur droit, sans parti pris contre l'évidence. Chorozaïn, Bethsaïda, Capharnaüm, de même que Nazareth, restent incrédules à ses prédications et rebelles à ses prodiges. D'ailleurs les pharisiens sont là pour critiquer chacune de ses paroles, pour dénigrer ses moindres actes, pour imputer la force même de ses exorcismes à une connivence avec Béelzébub. Jésus sème les miracles sur ses pas, et cela ne suffit pas à ces maîtres d'Israël : ce qu'ils veulent, c'est un miracle de leur façon, « un signe dans le ciel[1], » comme si ce prodige eût pu davantage les convaincre que les guérisons de malades et les résurrections de morts. Le Sauveur ne pouvait que répondre : Il n'y a pas de signe pour cette génération incrédule et pécheresse.

L'épisode du possédé de Gérasa montre à quel point Jésus tenait compte, pour sa manifestation, de l'état des esprits et des cœurs. Le territoire de Gérasa était situé dans la Décapole, sur le bord oriental du lac de Génésareth, en dehors par conséquent de la grande Palestine. Là sans doute se faisait moins sentir l'influence pharisienne, là devaient être moins à craindre les excès de l'enthousiasme messianique, là surtout on n'était pas favorisé autant qu'ailleurs de ses grâces. Jésus prend donc en pitié l'effroi des pauvres gens, il fait en leur faveur ce qu'il n'a encore fait pour personne : loin

[1] Matth., XII, 38 ; Marc, VIII, 11 = Matth., XVI, 1.

d'imposer silence au possédé guéri, il l'envoie publier partout le miracle dont il a été l'objet, et toute la Décapole est dans l'admiration du prodige accompli par Jésus[1].

Enfin, peut-on ajouter, il entrait dans les desseins providentiels que le Sauveur rachetât le monde et obtînt le royaume par sa mort. Il le dira plus tard : « Il faut » que le Fils de l'homme soit renié par les chefs de la nation, condamné et mis à mort[2]. Ce dessein divin n'avait sans doute rien de nécessitant, il laissait leur libre jeu aux volontés humaines et ne supprimait point leur responsabilité ; néanmoins, « il fallait » qu'il s'accomplît, et Jésus devait ne point l'entraver par une manifestation trop évidente de lui-même, qui d'ailleurs n'aurait point été en rapport avec l'état des esprits et des cœurs.

La nécessité de tenir compte de la disposition des âmes, de corriger graduellement les préjugés ancrés dans les esprits[3], de se conformer enfin au dessein

[1] Marc, v, 19, 20 = Luc, viii, 39.

[2] Marc, viii, 31 = Math., xvi, 21 = Luc, ix, 22 ; Marc, ix, 11 ; Luc, xxiv, 26.

[3] Cf. H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901, p. 415-416 : « Si Jésus avait dès l'abord proclamé sa messianité ouvertement, à coup sûr les préjugés traditionnels touchant les conditions du royaume attendu eussent fait lier à sa personne des espérances qu'il n'aurait pu ni voulu satisfaire. Il lui fallait préparer les esprits à une intelligence exacte de sa messianité, avant de prendre lui-même au grand jour le titre de Messie. » Cf. ci-après, p. 114, note 2. — M. Loisy, *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1903, p. 406, n'est pas de cet avis : « Où voit-on, dit-il, que Jésus ait pris à tâche de corriger les idées qui avaient cours au sujet du royaume et au sujet du Messie ? Il annonce le royaume et le conçoit très spirituellement, mais sans préoccupation apologétique ou polémique. » Cependant, s'il est vrai que Jésus conçoit et annonce le royaume *très spirituellement*, il est donc vrai aussi qu'il corrige par là même les préjugés populaires, *très matériels*, et que c'est là un procédé indirect, voulu par le Sauveur. Cf. A. B. Bruce, art. *Jesus*, § 17, dans l'*Encycl. bibl.*, col. 2443 ; T. K. Cheyne, art. *Messiah*, § 8, *ibid.*, col. 3063. — M. Loisy, *ibid.*, p. 301, estime que « la réserve de Jésus s'explique aisément par

providentiel relatif à sa mort, imposait donc au Sauveur une manifestation d'abord pleine de discrétion et de réserve. Aussi, dans cette première partie de son ministère, au lieu de publier du premier coup et au grand jour sa qualité de Christ, préfère-t-il la manifester indirectement par sa conduite et par ses œuvres, l'insinuer en ses discours par des déclarations discrètes et de plus en plus suggestives, amener progressivement les âmes bien disposées et ses disciples à soupçonner d'abord, puis à vérifier par une sorte d'expérience personnelle, enfin à proclamer spontanément cette dignité messianique, qu'alors il se décidera à confesser lui-même ouvertement.

Jésus commence par reprendre la parole de Jean-Baptiste, et annonce lui aussi l'approche du royaume des cieux : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche[1]. » « La bonne nouvelle du royaume, » tel est le sujet de ses prédications à travers les bourgades et dans les synagogues galiléennes[2], le thème de son discours sur la montagne[3] et de ses paraboles sur le bord du lac[4]. Mais son rôle par rapport à la prédication du royaume est bien supérieur à celui du Bap-

le fait que le vrai Messie était le Messie glorieux » ; il ajoute : « et sans doute aussi parce que l'aveu public de messianisme ne pouvait manquer de mettre le Sauveur aux prises avec les autorités politiques. » Cette dernière raison cadre avec celle que nous indiquons nous-même : la nécessité pour le Sauveur de se conformer au dessein providentiel relatif à sa mort. Quant à la première, nous verrons (au § II) qu'elle est sans fondement, si l'on veut dire, avec M. Loisy, que Jésus ne se serait pas cru, avant sa résurrection, véritablement et actuellement le Messie ; elle est très juste, et revient à notre propre pensée, si l'on entend que le Sauveur a évité de favoriser l'espérance d'un Messie uniquement triomphant et glorieux.

[1] Marc, I, 15 = Math., IV, 17.

[2] Marc, I, 38-39 = Math., IV, 23 = Luc, IV, 43-44 ; Math., IX, 34 ; Luc, VIII, 1 ; IX, 11.

[3] Math., V-VII = Luc, VI.

[4] Marc, IV = Math., XIII = Luc, VIII.

tiste, et sa prédication elle-même, d'un ordre transcendant. Il s'arroge le droit de choisir en maître les prédicateurs de l'Évangile et officiellement il investit ses Apôtres de la mission de prêcher partout le royaume des cieux[1]. Lui-même enseigne avec une autorité extraordinaire. Les rabbis de son temps, simples rapporteurs de la tradition ancienne, avaient soin d'appuyer leurs dires sur l'autorité d'un maître antique et réputé : Jésus, lui, rectifie la doctrine traditionnelle, il donne une interprétation nouvelle de la Loi, il la complète par les enseignements les plus beaux, les plus élevés, les plus parfaits, qui se puissent concevoir, et toujours il parle en maître, imposant sa doctrine en son nom propre, n'invoquant pas d'autre autorité que lui-même[2]. Toute la foule en est dans l'admiration[3]. Ce qui surtout l'étonne, c'est le contraste entre l'autorité du jeune maître et l'humilité de son humaine condition : Jésus est connu pour le fils d'un artisan, pauvre artisan lui-même ; sa jeunesse s'est écoulée loin des écoles, loin des grands maîtres de la science juive, dans un village reculé des montagnes galiléennes. « D'où lui vient cette science ? demande la foule. N'est-ce pas là le charpentier, fils de Marie[4] ? » « Comment cet homme est-il instruit sans avoir étudié[5] ? » Malgré le dicton, que « de Galilée il ne sort pas de prophète »[6], et la réflexion ironique : « De Nazareth peut-il sortir quelque chose de bon[7] ? » le caractère inouï de l'enseignement de Jésus le pose nécessairement auprès du peuple comme un personnage extraordinaire et un grand homme de Dieu.

[1] Marc, III, 14 ; VI, 7 = Math., X, 7 = Luc, IX, 2 ; X, 9
[2] Math., V, 22, 28, 32, 34, 39, 44.
[3] Marc, I, 22 ; Math., VII, 29 ; Luc, IV, 32.
[4] Marc, VI, 2 = Math., VIII, 54 = Luc, IV, 22.
[5] Jean, VII, 15.
[6] Jean, VII, 52.
[7] Jean, I, 46.

Ses miracles ne contribuent pas peu à agrandir encore l'idée que la foule se fait de sa personne. Il commande aux éléments[1], il délivre les possédés[2], il guérit les malades[3], il ressuscite les morts[4]; partout où il passe, on lui apporte les infirmes, et l'on se presse pour toucher au moins la frange de son manteau, car il sort de lui une vertu surnaturelle qui guérit tous ceux qui l'approchent[5]. « Qu'est cela ? se demande la foule en voyant délivré le possédé de Capharnaüm. Qu'est-ce que cette parole nouvelle ? Il commande d'autorité, même aux esprits impurs, et ils lui obéissent[6] ! » Après la guérison du paralytique, la même réflexion sort de toutes les bouches : « Jamais nous n'avons rien vu de pareil[7] ! » « Qui est-il donc pour que le vent et la mer lui obéissent ? » disent encore les apôtres, voyant apaiser la tempête[8]. Enfin, lorsque le fils de la veuve de Naïm, porté au tombeau, est soudain rendu vivant à sa mère, une crainte religieuse saisit la foule, et l'on va se disant : « Un grand prophète s'est levé parmi nous, et Dieu a abaissé ses regards sur son peuple[9]. »

Prédications et miracles accréditent donc immédiatement Jésus comme un grand prophète et un extraordinaire homme de Dieu. Cependant, cette manifestation indirecte des deux premières années de ministère est encore complétée par ses déclarations

[1] Marc, IV, 35-40 = Matth., VIII = Luc, VIII; Marc, VI, 30-44 = Matth., XIV = Luc, IX; Marc, VI, 45-52 = Matth., XIV = Jean, VI.

[2] Marc, I, 23-26; 34, 39; V, et parall.

[3] Marc, 29 sq.; 40 sq.; II, 1 sq.; V, 21 sq., et parall.; Matth., VIII, 5 sq. et parall.

[4] Marc, V, 21 sq. et parall.; Luc, VII, 11 sq.

[5] Marc, I, 32, 33; Matth., IV, 23; Marc, III, 9, 10; V, 28; Matth., IV, 24 = Luc, VI, 19; Marc, VI, 56 = Matth., XIV, 36.

[6] Marc, I, 27 = Luc, IV, 36.

[7] Marc, II, 12 = Matth., IX, 8 = Luc, V, 26

[8] Marc, IV, 40 = Matth., VIII, 27 = Luc, VIII, 25.

[9] Luc, VII, 16.

touchant l'élévation éminente de sa personne et par ses prétentions aux privilèges et aux pouvoirs les plus inouïs.

Tout d'abord Jésus s'affirme Envoyé de Dieu : il est « venu », il a été « envoyé », pour prêcher l'Évangile du royaume [1], pour appeler les pécheurs [2], pour sauver les brebis perdues de la maison d'Israël [3]. « L'Esprit du Seigneur est sur moi, déclarait-il dans la synagogue de Nazareth en s'appliquant l'oracle d'Isaïe : il m'a oint pour prêcher l'Évangile aux pauvres, il m'a envoyé pour annoncer aux captifs leur délivrance, aux aveugles le recouvrement de la vue, pour renvoyer les opprimés en liberté, pour annoncer une année de grâce de la part du Seigneur [4]. »

L'idée qu'il donne de sa personne est, d'autre part, extraordinaire. Lui, si humble, si ami de l'obscurité, si sévère pour l'ostentation orgueilleuse des pharisiens, si attentif à repousser pour sa part les honneurs des Juifs, et à voiler sa messianité, de crainte d'exciter à son profit les préjugés concernant un Messie, roi terrestre et triomphant, il déclare néanmoins, à maintes reprises, en termes qui donnent à réfléchir, qu'il l'emporte éminemment sur tout ce qu'il y a eu de plus grand dans le passé d'Israël. Il est plus que Jonas, plus que Salomon [5]. S'il proclame Jean-Baptiste plus grand que tous les personnages de la Loi ancienne et supérieur même aux prophètes, il fait entendre que Jean-Baptiste n'est pourtant que son précurseur, chargé de lui préparer les voies, qu'il y a par conséquent entre Jean et lui toute la distance du simple héraut au roi qu'il

[1] Marc, I, 38 = Luc, IV, 43.
[2] Marc, II, 17 = Math., IX, 13 = Luc, V, 32.
[3] Math., XV, 24.
[4] Luc, IV, 18-19. Cf. Is., LXI, 1 sq.
[5] Math., XII, 41, 42 = Luc, XI, 31, 32.

annonce, ou, comme s'exprimait le Baptiste lui-même, du plus humble serviteur au maître dont il ne mérite pas de délier la chaussure[1].

De fait, Jésus s'arroge des pouvoirs qui l'établissent incontestablement au-dessus du commun des hommes, au-dessus des plus illustres prophètes, et paraissent comme une émanation des pouvoirs mêmes de Dieu.

Le sabbat était pour les Juifs un jour sacré et inviolable, dont la tradition pharisaïque assurait, par des règles minutieuses, la scrupuleuse observation. Jésus agit en maître vis-à-vis de ce jour tant révéré. Ce jour-là, il guérit des malades, et ordonne au paralytique d'emporter son grabat[2]; ce jour-là, il laisse ses disciples froisser les épis pour en manger le grain[3]. Aux pharisiens qui lui en font un reproche, il cite l'exemple de l'ancienne Loi : les prêtres, lorsqu'ils sont de service au temple, violent impunément le sabbat; or, dit-il, « il y a ici plus que le temple[4]; » et il ajoute, en se désignant ainsi lui-même : « Le Fils de l'homme est le maître, même du sabbat[5]. »

[1] Math., XI, 9-11 = Luc, VII, 26-28.
[2] Marc, III, 1-6 = Math., XII, 9-14 = Luc, VI, 6-11. Cf. Jean, V, 9.
[3] Marc, II, 23 = Math., XII, 1 = Luc, VI, 1.
[4] Math., XII, 5-6.
[5] Marc, II, 28 = Math., XII, 8 = Luc, VI, 5. Dans saint Marc, on pourrait croire que l'expression « fils de l'homme » désigne « tout homme », « l'homme » en général : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat. *C'est pourquoi* le fils de l'homme est le maître même du sabbat. » Cf. Lietzmann, *Der Menschensohn*, 1896, p. 89 sq.; J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI (1899), p. 202; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutest. Theologie*, 1897, t. I, p. 256 sq.; N. Schmidt, art. *Son of man*, dans l'*Encycl. biblica*, col. 4732. — Mais, tout d'abord, la conjonction « c'est pourquoi » n'entraîne pas nécessairement l'idée que, parce que le sabbat a été fait pour l'homme, l'*homme* soit le maître du sabbat. Elle peut servir simplement à marquer que, parce que le sabbat est subordonné à l'intérêt de l'homme et n'est pas absolument inviolable, il n'y a pas à s'étonner qu'il soit transgressé par *le Fils de l'homme*, Jésus. Sinon, l'on ne s'expliquerait point le change-

Une prétention plus extraordinaire encore de la part de Jésus est celle de remettre souverainement

ment remarquable d'expressions : l'*homme*, le *fils de l'homme*. Les deux termes, en effet, ne peuvent se rapporter à la même locution araméenne ; ὁ ἄνθρωπος, du v. 27, suppose l'araméen *'énâschâ'*, et ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, du v. 28, *bar 'énâschâ'*. D'autre part, il est impossible d'accuser la tradition primitive d'avoir mal compris et inexactement traduit la pensée du Maître. Or, pourquoi le changement d'expressions, si Jésus, dans l'un et l'autre endroit, avait voulu parler de l'*homme* en général ? Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 216.

En réalité donc, « le Fils de l'homme, » ici, comme partout ailleurs dans les Évangiles, désigne directement Jésus. C'est une appellation personnelle, dont le sens, encore que bien mystérieux, ne laisse pas d'apparaître d'une portée extraordinaire. Si l'appellation insiste sur la qualité d' « homme » qui est celle du Sauveur, elle souligne surtout, implicitement, la transcendance de son humanité : « un homme, » « cet homme » que vous voyez, est le maître, même du sabbat ! Bien plus, ne peut-on penser que, dans cette circonstance, comme dans plusieurs autres, le titre de « Fils de l'homme » va jusqu'à désigner Jésus comme « l'Homme » par excellence ? Le sabbat a été fait pour l'avantage de l'homme, et c'est en qualité de Fils de l'homme, c'est-à-dire, non seulement de membre, mais de chef et de représentant officiel de l'humanité, que Jésus a autorité pour en déterminer ainsi le sens et pour en disposer souverainement. Cf. Driver, art. *Son of man*, dans le *Diction. of the Bible*, p. 587.

Par ce côté apparaissait la signification messianique de l'expression ; mais c'était dans un jour encore bien obscur : plus tard seulement viendrait la pleine lumière, quand le Sauveur mettrait son titre en rapport immédiat avec la prophétie de Daniel. C'est donc à tort que M. Loisy suspecte l'authenticité du titre de « Fils de l'homme » dans cette page de l'Évangile, et suppose des retouches rédactionnelles dans tous ces récits à portée messianique, sous prétexte que Jésus n'a déclaré sa messianité en public qu'à partir de la confession de saint Pierre. « A trois reprises, » dit-il (*Revue d'hist et de littérat. relig.*, 1903, p. 518), à propos de Marc, II, 10, 19-20, 28, « la tendance de l'évangéliste à faire valoir l'argument de messianité se fait jour dans le récit, et par deux fois, il est question du Fils de l'homme, quoique, si l'on en juge par le récit de la confession de Pierre, Jésus n'ait pas dû s'attribuer lui-même en public un titre équivalent à celui de Messie. Ou bien les récits où Jésus s'affirme et se démontre Christ appartiennent tout entiers à une rédaction plus récente que le récit de la confes-

les péchés. Au paralytique de Capharnaüm[1], dont on lui demandait la guérison corporelle, il adresse ces paroles étranges : « Mon fils, tes péchés te sont remis. » Les scribes, présents à la scène, se scandalisent d'une telle prétention : « Cet homme-là blasphème : y a-t-il personne autre que Dieu à pouvoir remettre les péchés ? » Or, ce droit que ses adversaires reconnaissent ainsi comme le propre de Dieu, Jésus encore plus énergiquement le revendique pour lui-même, et, non content de l'affirmer, il le prouve, en guérissant subitement le malade : « Lequel est le plus facile, de dire à ce paralytique : Tes péchés sont pardonnés ; ou de lui dire : Lève-toi, prends ton grabat, et marche ? Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a, sur la terre, le pouvoir de remettre les péchés : Lève-toi, dit-il au paralytique je te le commande, prends ton grabat et retourne chez toi ! Et l'homme se leva, prit sur-le-champ son grabat et s'en alla devant tout le monde. » La vue d'un tel miracle, venant à l'appui d'une telle prétention, ne peut que donner de Jésus l'idée d'un prophète absolument extraordinaire, en participation des pouvoirs de Dieu les plus inaliénables et les plus divins. « La foule des spectateurs, dit saint Mathieu, fut saisie de crainte et rendit gloire à Dieu d'avoir donné une telle puissance aux hommes[2]. »

sion, ou bien ils ont été retouchés et complétés. La dernière hypothèse paraît la plus vraisemblable. » Contre cette hypothèse il nous suffit d'observer que le titre de « Fils de l'homme » n'était point clairement connu pour un équivalent direct du titre de Messie, et que le Sauveur a pu manifester d'abord sa messianité par voie d'insinuations et d'indications suggestives, avant d'en faire une proclamation expresse à Césarée de Philippe. Cf. ci-après, p. 114, note 2.

[1] Marc, II, 1-12 = Math., IX, 1-8 = Luc, V, 17-26.

[2] Certains critiques (cf. ci-dessus, p. 104, note 5) ont voulu donner à l'expression « Fils de l'homme », dans ce passage, comme dans le passage précédent, le sens d' « homme » en général. Cette interprétation est contre toute vraisemblance. Ici,

Une scène semblable se passe chez Simon le pharisien[1]. Dans la salle du festin est entrée une pécheresse, qui arrose de ses larmes et oint de parfum les pieds de Jésus. Et le pharisien de penser en lui-même : « Si cet homme-là était prophète, il connaîtrait cette femme qui le touche et saurait qu'elle est une pécheresse. » Or, Jésus répond aux préoccupations de son hôte en prétendant absoudre de ses fautes la femme coupable. C'était du même coup affirmer son pouvoir de remettre les péchés, et le prouver, en montrant que rien ne lui était caché des secrets de cette conscience.

C'était bien aussi un droit inouï, d'ordre extraordinaire et tout divin, que celui de conférer à d'autres hommes le pouvoir des miracles. Lorsque Jésus, s'étant choisi les douze pour apôtres, les envoie à travers la Judée prêcher l'Évangile du royaume, il leur donne en même temps « le pouvoir de guérir les malades et de chasser les démons »[2]. Et ce n'est pas en vain : les apôtres, dit l'Évangile, s'en allèrent prêcher la pénitence, « et ils chassaient beaucoup de démons, et, faisant des onctions d'huile aux malades, ils les guérissaient en grand nombre[3]. »

Rien de plus extraordinaire assurément que cette prétention à disposer en maître du sabbat, à remettre

comme plus haut, « le Fils de l'homme » ne peut être qu'une appellation personnelle de Jésus, et, si l'appellation le vise dans son humanité, elle en fait ressortir la grandeur extraordinaire et la transcendance : « Un homme, » « cet homme » que vous voyez, a le pouvoir de remettre les péchés ! N'est-ce pas qu'il est plus qu'un homme ordinaire ? Pour avoir cette autorité sur les autres hommes, n'est-il pas « l'Homme » par excellence ? Pour participer de la sorte aux droits propres de Dieu, n'est-il pas éminemment l'homme de Dieu, le représentant et le délégué de Dieu ? Cf. Dalman, *op. cit.*, p. 208.

[1] Luc, VII, 36-50.

[2] Marc, III, 15 ; VI, 7 = Math., X, 1 = Luc, IX, 1-2 ; Math., X, 8 ; cf. Marc, XVI, 17.

[3] Marc, VI, 13 = Luc, IX, 6 ; cf. Marc, IX, 37 ; Luc, X, 17.

les péchés, à donner pouvoir sur les esprits mauvais et les infirmes, et cependant rien de mieux établi, au su et vu de tous, rien de plus indiscutablement prouvé. Jésus n'apparaissait donc pas seulement, en ces deux premières années de son ministère, comme un prophète égal aux plus illustres de l'ancienne Loi, mais comme un homme de Dieu incomparable, investi en quelque manière de la puissance même de Dieu, jouissant des privilèges divins les plus incommunicables, et exerçant, comme jamais n'a pu le prétendre aucun homme, une autorité souveraine sur le monde des âmes et sur toute la nature.

Sans doute, ce n'était point là ce que la foule attendait avant tout dans le Messie ; ce n'est point sous cet aspect qu'elle aimait d'ordinaire à se le représenter. Et, d'autre part, dans l'humble condition humaine de Jésus, dans la simplicité et l'austérité de sa vie, que d'oppositions qui devaient paraître à l'esprit populaire inconciliables avec ses prétentions divines, incompatibles avec l'idéal de grandeur et de gloire rêvé pour le Roi-Messie ! Néanmoins, la manière dont se présentait le Sauveur devait infailliblement, quoique d'une façon discrète et progressive, amener les Juifs à se demander : « Le Christ, quand il viendra, fera-t-il donc de plus grands signes[1] ? »

D'ailleurs, Jésus lui-même, durant ces deux premières années, ne laisse pas de suggérer d'une manière plus directe encore et plus expressive, l'idée qu'il est bien le Messie.

C'est ainsi qu'il met le pouvoir qu'il exerce sur les esprits mauvais, en rapport avec l'idée de l'établissement du règne de Dieu. Satan, lors de la tentation au désert, avait prétendu jouir en maître de tous les royaumes du monde[2]. Or voici que Jésus

[1] Jean. VII, 31.
[2] Matth., IV, 8, 9 = Luc, IV, 5-6.

vient le troubler dans son empire : à plus d'une reprise, les démons, expulsés des possédés, lui reprochent d'être venu pour les tourmenter et les perdre [1]. Mais, si Satan est ainsi chassé de son royaume, peut dire Jésus aux pharisiens, « c'est donc l'avènement du règne de Dieu [2]. » Si la royauté de Satan s'effondre, c'est que le royaume de Dieu s'élève. Or qui est-il donc celui qui, sur les ruines du royaume de Satan, établit ainsi le royaume de Dieu, sinon le chef attendu de ce royaume, c'est-à-dire le Messie ?

Jésus le fait bien comprendre aux disciples, députés vers lui par Jean-Baptiste. « Es-tu celui qui doit venir, lui demandent les envoyés du Précurseur, ou est-ce un autre que nous attendons [3] ? » La réponse du Maître est pleine de réserve et néanmoins expressive. Il n'affirme point qu'il est ce Messie attendu, mais, très clairement, il le laisse entendre. Au lieu de détourner, en effet, de lui-même l'attention des disciples et de les inviter à reporter leurs espérances sur un autre, il en appelle directement à ses œuvres, comme à un signe suffisant de son identité : « Allez, dit-il, et rapportez à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts ressuscitent, l'Evangile est annoncé aux pauvres. » C'étaient précisément les œuvres qu'Isaïe paraissait avoir données comme caractéristiques de l'avènement messianique [4].

Même déclaration implicite dans les paroles que Jésus adresse à la foule, après le départ des envoyés du Précurseur. Jean-Baptiste est relevé au plus haut point parmi les fils des hommes ; il est placé au-

[1] Marc, I, 24 = Luc, IV, 34 ; Marc, V, 7 = Math., VIII, 27 = Luc, VIII, 28.
[2] Marc, III, 23-27 = Math., XII, 28 = Luc, XI, 20.
[3] Math., XI, 3 = Luc, VII, 19.
[4] Is., XXXV, 5 ; LXI, 1.

dessus de tous les prophètes de la Loi ancienne. Or, d'où vient à Jean cette excellence ? Jésus l'insinue : c'est qu'il est le précurseur du Messie ; « il est celui dont il est écrit : Voici que j'envoie mon messager devant toi pour te préparer le chemin... C'est lui l'Elie qui doit venir [1]. » Mais Jean était en réalité précurseur devant Jésus : n'était-ce pas faire entendre que le Messie était Jésus lui-même ?

Enfin, il y avait bien encore une intention de manifestation messianique dans le choix que fit le Sauveur du titre de « Fils de l'homme », pour sa désignation personnelle [2]. On ne peut douter, en effet, qu'il

[1] Math., XI, 10, 14 = Luc, VII, 27 ; XVI, 16 ; cf. Marc, IX, 12 = Math., XVII, 12-13.

[2] Au dire de certains critiques, Jésus ne se serait pas donné à lui-même le titre de « Fils de l'homme », pour la raison que cette expression, en araméen, ne peut servir de désignation personnelle, mais signifie simplement « l'homme » en général. Le titre serait né en grec, sous l'influence de Dan., VII, 13 : la tradition évangélique l'aurait glissé, à tort, d'abord dans les discours apocalyptiques de Jésus concernant la parousie future, puis généralement dans ses autres discours. Telle est la thèse soutenue par Lietzmann, *op. cit.* (ci-dessus, p. 194, note 5), adoptée par J. Wellhausen, *op. cit.* Cf. N. Schmidt, *op. cit.* — Mais cette hypothèse radicale est repoussée par l'ensemble des critiques les plus compétents et les plus indépendants. On peut lui opposer, en effet, *a priori*, des difficultés péremptoires. L'appellation, dans les Evangiles, n'est usitée que par Jésus lui-même, jamais elle ne figure dans le discours propre aux évangélistes : or, dans l'hypothèse de Lietzmann, il faudrait, au contraire, supposer que Jésus n'a pas connu l'expression, que la tradition évangélique seule en a fait son titre personnel : il est difficilement croyable qu'il faille en venir à un pareil renversement des faits. L'expression se rencontre, non dans des textes rares et isolés, mais en de nombreux passages, souvent communs à deux, et même aux trois Synoptiques. Elle figure dans le quatrième Evangile, avec le même caractère d'appellation réservée à Jésus. A supposer que l'influence de Dan., VII, 13, ait fait introduire le titre dans les discours eschatologiques, il est difficile de comprendre que son emploi ait pu être généralisé de la sorte et étendu à nombre de passages d'un caractère tout différent. Il est enfin souverainement probable que si

n'ait fait usage de ce titre dès le début de son ministère : c'est à diverses reprises, durant ces deux premières années, qu'il se donne cette appellation, et particulièrement dans des circonstances, comme la guérison du paralytique et l'épisode des épis froissés, où l'authenticité de l'expression ne peut être suspectée[1]. Or, dans la bouche de Jésus, le nom de « Fils de l'homme », employé pour le pronom « je », signifiait d'abord, suivant le génie des langues hébraïque et surtout araméenne, « l'homme : »

la tradition primitive avait voulu choisir un titre pour en faire l'appellation personnelle du Sauveur, elle ne se serait pas arrêtée à une locution aussi humble et aussi modeste que celle de Fils de l'homme. Cf. S. R. Driver, art. *Son of man*, dans le *Dictionary of the Bible*, de Hastings, p. 581 ; C. von Weizsäcker, *Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3e éd., 1902, p. 105. — Quant à la raison philologique qui sert de base à la théorie de Lietzmann, elle est si peu établie qu'elle est contredite par des savants aussi réputés, pour leur connaissance de la langue araméenne, que G. Dalman, *op. cit.*, p. 191 sq.

[1] Marc, II, 10 = Math., IX, 6 = Luc, V, 24 ; Marc, II, 28 = Math., XII, 8 = Luc, VI, 5, 22 ; Math., XI, 19 = Luc, VII, 34 ; Math., XII, 32, 40 = Luc, XI, 30 ; Math., XIII, 37, 41 ; X, 23 ; cf. Jean, I, 51 ; III, 13, 14 ; VI, 27, 54, 63.

Plusieurs critiques, qui regardent l'expression de « Fils de l'homme » comme un titre personnel authentiquement employé par Jésus, estiment néanmoins que le Sauveur n'a pas dû faire usage de cette appellation avant la confession de saint Pierre. Ainsi W. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, 1892, p. 169 sq., suggère l'idée d'une transposition chronologique des passages en question. G. Dalman, *op. cit.*, p. 214 et 216, propose cette hypothèse simplement comme probable. M. Loisy, *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1902, p. 453, et 1903, p. 518, écrit de son côté : « Les évangélistes semblent avoir employé ce titre beaucoup plus souvent que les sources plus anciennes et surtout que Jésus lui-même ; » « si l'on en juge par le récit de la confession de Pierre, Jésus n'a pas dû s'attribuer lui-même en public un titre équivalent à celui de Messie ; » « les récits où Jésus s'affirme et se démontre Christ... ont été retouchés et complétés. » — Mais la supposition sur laquelle repose cette hypothèse, à savoir que le titre de « Fils de l'homme » serait un titre directement et clairement synonyme du titre de « Messie », n'est rien moins que vérifiée. Voy. ci-après, p. 114, note 2.

« l'homme » que vous voyez, « l'homme » qui vous parle, « l'homme » sur qui se porte l'attention universelle. Mais il se trouvait aussi, nous l'avons vu, que le titre avait été mis en relation avec le royaume messianique, et peut-être pour plusieurs était-il déjà devenu synonyme du titre de « Messie ». En tout cas, il n'est pas douteux qu'il n'ait eu dès lors cette signification dans la pensée du Sauveur[1]. Le « Fils de l'homme », dont il parle présentement, c'est le même qu'il représentera, durant tout le reste de son ministère, comme « l'Homme » par excellence, dont s'occupe toute l'Écriture[2], comme le chef du royaume messianique, que Daniel avait montré, sous les traits d'un « fils de l'homme », s'avançant sur les nuées du ciel, escorté des saints anges, pour recevoir du Très Haut la royauté universelle et sans fin. Déjà même, dans le commentaire que Jésus donne à ses apôtres de la parabole du bon grain et de l'ivraie, le « Fils de l'homme » apparaît avec ce rôle escha-

[1] H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutest. Theologie*, 1897, t. I, p. 256 sq., s'appuyant sur la rareté relative du titre de « Fils de l'homme » dans la première partie de la vie publique, émet l'idée que, durant cette période, l'expression aurait été employée par Jésus dans un sens impersonnel, pour signifier « l'homme » en général, et ne lui aurait servi de désignation personnelle et messianique qu'à partir de la confession de saint Pierre. — Cette hypothèse n'est qu'un pur expédient. Si l'on admet que le Sauveur a employé l'expression dès le début de son ministère, il est bien invraisemblable qu'il ne lui ait attribué que plus tard sa vraie signification. Tout donne l'impression qu'au début, comme à la fin, le terme sert à Jésus-Christ pour se désigner lui-même et pour suggérer sa qualité de Messie, alors même qu'il a dû n'être clairement compris comme un titre messianique qu'à la suite des déclarations postérieures. Cf. ci-dessus, p. 104, note 5. L'hypothèse est nettement rejetée par Dalman, *op. cit.*, p. 216; Loisy, *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1903, p. 518; Driver, art. *Son of man*, dans le *Diction. of the Bible*, p. 587.

[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. 265 : « Depuis longtemps Jésus était convaincu que les prophètes n'avaient écrit qu'en vue de lui. Il se retrouvait dans leurs oracles sacrés; il s'envisageait comme le miroir où tout l'esprit prophétique d'Israël avait lu l'avenir. »

tologique, jetant dans le monde la semence de la parole de Dieu, puis, à la consommation du siècle, envoyant ses anges, pour faire dans son royaume la séparation des bons et des mauvais[1]. Ce « titre, humble en apparence, se rattachait » donc « directement aux espérances messianiques »[2]; mais il

[1] Math., XIII, 37, 41; cf. X, 23.

[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. 137. Cf. Harnack, *L'Essence du Christianisme*, p. 140 : « L'expression « Fils de l'homme » me semble ne pouvoir se comprendre que dans le sens messianique; on ne peut douter que Jésus ne s'en soit servi. » — Ce titre désigne Jésus comme le fondateur et le chef du royaume messianique, le Messie. « L'original araméen suggéré par ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, dit M. Dalman (*op. cit.*, p. 210 et 217), ne peut être que *bar 'énâshâ*. Ce n'était pas là une expression commune chez les Juifs palestiniens pour signifier, dans le langage usuel, *homme*. Elle était plutôt réservée au langage relevé de la poésie ou de la prophétie. Les Juifs n'ont dû la connaître que comme une expression purement biblique. C'est donc à l'Écriture sainte que les auditeurs de Jésus auront dû recourir d'abord pour avoir l'explication de l'appellation étrange prise par le Sauveur. Or, l'Écriture n'offrait semblable expression araméenne que dans Dan., VII, 13... C'est donc à l'aide du livre de Daniel que doit être déterminé, en premier lieu, le sens attaché par Jésus à son appellation... Or, là, vient du ciel un personnage semblable à un *fils de l'homme*, qui reçoit de Dieu investiture de la royauté universelle. » Cf. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neut. Th.*, t. I, p. 250 sq.; W. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, p. 169 sq.; J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2e éd. 1900; Fiebig, *Der Menschensohn*, 1901; B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.*, 1903, p. 55 sq.; Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901, p. 426 sq.; G. B. Stevens, *The Theology of the N. T.*, 1901, p. 51. — En même temps, le titre marque le rapport spécial de Jésus vis-à-vis de l'humanité, et, considéré à ce point de vue, il est à la fois un titre d'humilité et un titre de grandeur. D'une part, il semble souligner la faiblesse de ce fils de l'homme en regard de la dignité messianique : Jésus se désigne « comme ce membre de la race humaine (menschenkind), impuissant de sa propre nature, que Dieu fera Seigneur du monde » (Dalman, *op. cit.*, p. 218). Cf. Wendt, *op. cit.* D'autre part, l'appellation semble montrer Jésus comme « l'homme » par excellence, le type idéal de la nature humaine, le chef et le représentant de l'humanité. Cf. Driver, *op. cit.*, p. 585. — « Ainsi, dit le Rév. Sanday, ce titre compréhensif et de sens

avait l'avantage d'être d'abord un titre mystérieux, peu susceptible de surexciter prématurément l'enthousiasme populaire et de favoriser les chimériques espérances de la foule, très apte au contraire à s'allier avec l'idée de ses souffrances et de sa mort[1]. Comme tel, il convenait bien à cette marche prudente et progressive que le Sauveur voulait suivre dans l'œuvre de sa manifestation[2].

En résumé, durant ces deux premières années de son ministère, sans faire de sa dignité messianique une déclaration directe et expresse, Jésus la découvre néanmoins d'une façon admirablement suggestive. Pas d'affirmation trop explicite à une foule que les préjugés aveuglent et qui est mal disposée à entendre la vérité ; mais une manifestation discrète, progressive, continue, qui fait lentement, mais sûrement, son œuvre dans les esprits.

profond, touchait, par un côté, à l'attente messianique et eschatologique... A l'autre extrémité, il touchait à l'idée du Serviteur souffrant. Mais, au centre, il était fondé largement sur un sens infini de fraternité avec les hommes qui travaillent et qui luttent, avec l'humanité dont il avait accepté si pleinement les conditions et qu'il était aussi très propre à sauver. » (Art. *Jesus-Christ*, dans le *Dict. of the Bible*, p. 625.)

[1] G. Dalman, *op. cit.*, p. 217 : « Le nom de *Messie* désignait le Seigneur de l'âge messianique dans sa puissance de souverain... Mais le *Fils de l'homme*, de Daniel, avait encore à recevoir la souveraineté. Il était possible qu'il dût auparavant passer par la souffrance et par la mort. » Cf. A. Loisy, *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1902, p. 453 ; W. Sanday, *loc. cit.*, p. 623.

[2] Jésus, dit B. Weiss, *Lehrb. der biblischen Theologie*, p. 56, ne regardait pas ce titre personnel comme une indication directe et intelligible pour tous, de sa qualité de Messie. Le titre ne put être ainsi compris que lorsque Jésus lui-même l'eut mis en rapport avec la prophétie de Daniel. Et cela s'accorde exactement avec toute la manière dont le Sauveur, durant la plus grande partie de son ministère, évita de proclamer ouvertement sa messianité, pour ne pas encourager les espérances qui s'attachaient aux titres messianiques courants. » H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901, p. 436, s'exprime en termes exactement semblables. De même, C. von Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 1902, p. 106 ; S. R. Driver, *op. cit.*, p. 586

Quelle idée se faisait-on alors de Jésus, en suite de cette manifestation ? « Un grand prophète s'est levé parmi nous, disait la foule après la résurrection de Naïm, et Dieu a abaissé ses regards sur son peuple[1]. » Un grand prophète, telle paraît être l'idée que le commun avait encore du Sauveur à la fin de la seconde année de ministère. Les uns disaient : « C'est un prophète, semblable à l'un des anciens prophètes[2]. » Certains reprenaient : « C'est l'un des prophètes d'autrefois, tel que Jérémie, ressuscité. » D'autres enfin se risquaient à dire : « C'est Elie, » le précurseur du Messie[3]. Mais généralement, semble-t-il, on s'en tenait là ; la masse de la foule n'allait pas jusqu'à l'identifier avec le Messie lui-même. Jésus était, en effet, si loin de l'idéal rêvé pour le Messie ! Le Messie ne devait-il pas immédiatement opérer la rédemption d'Israël ? Ne devait-il pas arriver avec le royaume de Dieu dans les mains, dans tout l'éclat de la gloire et de la puissance royale ?

Pour obtenir la foi en la messianité, telle qu'elle se présentait en lui, Jésus devait accomplir une grande réforme dans les idées messianiques elles-mêmes. Toute la tactique, pour ainsi parler, des deux premières années de sa vie publique, et, l'on peut ajouter, de la troisième, fut d'amener ses disciples à se convaincre en premier lieu de sa réelle qualité de Messie, à se convaincre par là même de la fausseté de leurs préjugés sur le Messie. Déjà, en diverses circonstances, au cours de ces deux premières années, le saisissement de la foule fut tel que, malgré les contradictions, en quelque sorte irréductibles, entre l'humilité de la personne de Jésus et l'idéal de grandeur rêvé pour le Christ, on se demandait si l'extraordinaire thaumaturge n'était point ce Christ attendu.

[1] Luc, VII, 16.
[2] Marc, VIII, 15.
[3] Marc, VIII, 28 = Matth., XVI, 14 = Luc, IX, 19

« N'est-ce pas là le fils de David ? » disent les témoins de la guérison du possédé aveugle et muet[1]. Malheureusement, les pharisiens sont là pour arrêter la foi naissante de la foule, en accusant ce faiseur de miracles d'être un suppôt de Satan[2]. Malgré tout, les deux aveugles de Capharnaüm[3], la Chananéenne[4], n'hésitent pas à l'interpeller sous ce titre de « Fils de David ». De leur côté, lorsqu'ils voient le Maître marcher sur les eaux et regagner leur barque en apaisant la tempête, les disciples, dans le saisissement religieux qui s'empare de leur âme, se prosternent à ses pieds, en s'écriant : « Vous êtes vraiment Fils de Dieu[5] ! » Et c'est un témoignage semblable que nous offre, pour la même époque, le quatrième Évangile, lorsqu'il note cette opinion messianique, qui circule parmi la foule, après la multiplication des pains, et que d'ailleurs Jésus évite de favoriser, en fuyant dans la montagne : « C'est bien lui, le prophète qui doit venir au monde, » c'est-à-dire le Messie attendu[6] !

***

Un grand travail s'était donc opéré dans les esprits quand s'ouvrit la dernière année de ministère. L'heure était venue de frapper un coup décisif.

Ce fut à Césarée de Philippe. Procédant encore d'une façon très délicate et très discrète, Jésus amène ses disciples à lui faire l'aveu de leur opinion à son sujet. Cette croyance ne doit point être l'effet d'une déclaration directe de sa part : elle sera le fruit spontané de leur expérience personnelle. Jusqu'ici,

[1] Math., XII, 23.
[2] Math., XII, 24.
[3] Math., IX, 27.
[4] Math., XV, 21.
[5] Math., XIV, 33.
[6] Jean, VI, 14.

il a évité d'expliquer lui-même sa qualité de Messie, il s'est contenté de la manifester et de la prouver par ses œuvres. Maintenant, ils ont assez vu et entendu, leur conviction est faite, et il les invite à la proclamer d'eux-mêmes : « Mais vous, qui dites-vous que je suis [1] ? »

Simon Pierre répond au nom des Douze. Déjà, dans une circonstance précédente, racontée par le quatrième Évangile, après le discours sur le pain de vie, qui provoqua la défection d'un certain nombre de disciples, il avait fait au Sauveur cette déclaration de foi : « Nous croyons et nous savons que vous êtes le Saint de Dieu [2] ! » Mais sans doute cette déclaration n'avait-elle pas été aussi ferme ni aussi solennelle que dans la circonstance présente. Prenant donc la parole, Pierre proclame avec force sa foi en la messianité de Jésus : « Vous êtes le Christ [3], » « le Christ de Dieu [4], » « le Christ, Fils du Dieu vivant [5]. » Le Sauveur approuve par son attitude, et confirme par ses paroles [6] la foi dont il a ainsi provoqué l'expression. Néanmoins, il recommande à ses disciples de ne point révéler encore à la foule qu'il est le Christ. De cette recommandation, les motifs nous sont connus. Jésus semble ici insister sur la nécessité de ne point empêcher, par une manifestation inopportune, l'accomplissement du dessein providentiel, en vertu duquel il est écrit qu'il doit être répudié par la nation, condamné par les autorités religieuses et mis à mort.

Cependant la manifestation de Césarée de Philippe s'accentue à la Transfiguration. Ici encore le Sau-

[1] Marc, VIII, 29 = Matth., XVI, 15 = Luc, IX, 20.
[2] Jean, VI, 19. D'après le texte grec reçu et la Vulgate latine : « ...Vous êtes le Christ, le Fils de Dieu ! »
[3] Marc, VIII, 29.
[4] Luc, IX, 20.
[5] Matth., XVI, 16.
[6] Matth., XVI, 17-19.

veur reste en quelque sorte passif. C'est son Père qui le révèle, en termes analogues à ceux de la manifestation du Baptême : « Voici mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mes complaisances ; écoutez-le [1]. » Ce sont Moïse et Élie qui viennent apporter leur propre témoignage : représentants de la Loi et des Prophètes, ils apparaissent aux côtés de Jésus comme deux assesseurs, rendant hommage au fondateur de l'Alliance nouvelle, au Christ vers lequel converge tout l'Ancien Testament, tandis que la transfiguration elle-même vient fournir aux apôtres une expérience sensible de la gloire dans laquelle Jésus apparaîtra un jour comme Messie triomphant.

Toutefois, comme à Césarée de Philippe, le Sauveur recommande le silence aux trois témoins privilégiés de sa gloire, silence jusqu'à sa mort et jusqu'à sa résurrection, parce qu'il est écrit du Fils de l'homme qu'il doit souffrir et être indignement traité.

Enfin, Jésus achève sa manifestation messianique par les termes extraordinaires dans lesquels il représente sa mission et sa personne, surtout par la manière plus explicite dont il parle de sa venue comme Fils de l'homme à la fin des temps. Et les apôtres ne sont pas seuls à entendre ces déclarations : en mainte circonstance, la foule est mentionnée comme entourant le Sauveur à côté des disciples, et formant, par delà leur cercle plus intime, un second rang de témoins et d'auditeurs.

C'est ainsi que, après avoir confirmé la profession de foi de saint Pierre et interdit à ses apôtres de publier formellement qu'il était le Messie, Jésus néanmoins « rassemble la foule avec ses disciples » [2] et fait entendre « à tous » [3] ces paroles saisissantes :

[1] Marc, IX, 6 = Math., XVII, 5 = Luc, IX, 35. — Cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 226 sq.
[2] Marc, VIII, 34.
[3] Luc, IX, 23.

« Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive. Qui voudra sauver sa vie, la perdra ; qui perdra la vie à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera[1]... Quiconque aura rougi de moi et de mes paroles, au milieu de cette génération adultère et pécheresse, verra le Fils de l'homme rougir de lui, quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges[2]. » En entendant de telles déclarations, la foule pouvait assurément voir, sous la grandeur incomparable que Jésus attribuait à sa personne et le rôle inouï qu'il se donnait vis-à-vis des hommes et auprès de Dieu, sa qualité de Christ.

De même, il y avait là, « rassemblés, des gens en si grand nombre qu'on s'écrasait les uns les autres », lorsque à nouveau Jésus se représenta en ces termes comme le juge suprême de la fin des temps : « Quiconque, je vous l'affirme, se déclarera pour moi devant les hommes verra le Fils de l'homme se déclarer pour lui devant les anges de Dieu : mais qui m'aura renié devant les hommes, sera aussi renié devant les anges de Dieu[3]. »

Un jour encore, que le Sauveur « traversait villes et villages,... s'avançant vers Jérusalem », un homme de la foule lui demanda : « Seigneur, est-ce un petit nombre seulement qui sera sauvé ? » Or, c'est à la foule elle-même que Jésus adresse sa réponse, et, dans cette réponse, il se présente clairement comme

[1] Cf. Luc, XIV, 25-27 : « Des foules nombreuses le suivaient : s'étant tourné vers elles, il leur dit : Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas (en comparaison de moi, c'est-à-dire « aime plus que moi », Math., X, 37) son père et sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères et ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple. Celui qui ne porte pas sa croix et ne marche pas à ma suite ne peut être mon disciple. » Cf. Math., X, 37-39.

[2] Marc. VIII, 34-38 = Math., XVI, 24-28 = Luc, IX, 23-27.

[3] Luc, XII, 1, 8-9. Cf. Math., X, 32.

Celui qui, à la fin des temps, disposera en maître du royaume, et prononcera d'autorité la sentence qui y admettra ses disciples et en exclura les pécheurs : « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, car, je vous le dis, beaucoup chercheront à entrer et n'y parviendront pas. Quand *le maître de la maison* se sera levé et aura fermé la porte, restés dehors, vous vous mettrez à frapper et à crier : Seigneur, ouvrez-nous ! Mais il vous répondra : Je ne sais d'où vous êtes ! Vous essayerez de dire : Nous avons mangé et bu devant vous, et c'est *sur nos places publiques que vous avez enseigné*. Mais lui, vous répondra : Je ne sais d'où vous êtes ; retirez-vous de moi, vous tous, ouvriers d'iniquité ! C'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents, alors que vous verrez Abraham, et Isaac, et Jacob, et tous les prophètes, dans le royaume de Dieu, et vous-mêmes chassés dehors[1]. »

Toutes ces déclarations, réservées, mais nullement équivoques, étendent progressivement la manifestation messianique au delà même du cercle intime des apôtres. Cependant Jésus ne se borne pas à déclarer de la sorte sa messianité : il marque encore le rôle qui lui est réservé en qualité de Messie. A la foule, comme à ses disciples, il fait entrevoir sa destinée prochaine de Messie souffrant, et le retard qui doit être apporté à sa venue finale comme Messie triomphant.

Déjà, au début même de son ministère, le Sauveur, s'adressant aux pharisiens et aux disciples du Baptiste, avait fait mystérieusement entrevoir la perspective de sa mort : « Les amis de l'époux peuvent-ils jeûner, tandis que l'époux est avec eux ? Aussi longtemps qu'ils ont avec eux l'époux, ils ne peuvent jeûner. Mais viendront les jours où l'époux

[1] Luc, XIII, 24-29. Cf. Matth., VII, 21-23.

leur sera enlevé ; ils jeûneront en ce temps-là[1]. »

Cependant, c'est surtout aux approches de la grande semaine que Jésus multiplie ses déclarations à ce sujet. Sans doute le cercle des apôtres n'était-il pas sans le cortège de peuple habituel, quand, à la demande des fils de Zébédée, sur les premières places à avoir dans son royaume, le Sauveur répondit en ces termes significatifs : « Pouvez-vous boire la coupe que je dois boire moi-même, ou être baptisés du baptême dont je dois être baptisé ?... Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie en rançon d'un grand nombre[2]. » Il semble bien aussi qu'en dehors des disciples, plus d'un assistait à la scène qui se passa chez Simon le lépreux, lorsque Jésus, prenant la défense de Marie de Béthanie, s'écria : « Laissez cette femme ; pourquoi l'inquiéter ? C'est une œuvre bonne qu'elle vient de faire envers moi. Car, des pauvres, vous en aurez toujours avec vous... ; mais moi, vous ne m'aurez pas toujours... Cette femme a fait à l'avance l'onction de mon corps pour la sépulture[3]. »

De même, les pharisiens devaient-ils être présents — ils venaient de l'interroger sur la venue du royaume de Dieu — lorsque Jésus déclara à ses disciples : « Comme l'éclair brille d'une extrémité du ciel à l'autre, tel sera, en son jour, le Fils de l'homme. Mais il faut d'abord qu'il subisse de grandes souffrances, et qu'il soit rejeté par cette génération[4]. » Enfin, c'est bien pour combattre l'opinion de la foule sur l'avènement immédiat du royaume des cieux, que le Sauveur, approchant de Jérusalem, propose la parabole des mines, où il se représente sous la

[1] Marc, II, 19-20 = Math., IX, 15 = Luc, V, 34-35. — Voy. ci-après, p. 194.
[2] Marc, X, 38, 45 = Math., XX, 22, 28.
[3] Marc, XIV, 6-8 = Math., XXVI, 10-12 = Jean, XII, 7-8.
[4] Luc, XVII, 20, 24-25 ; cf. 26, 30 ; XVIII, 8.

figure d'un prince qui doit s'en aller « en pays lointain pour recevoir l'investitutre d'un royaume et revenir ensuite »[1].

Une manifestation, à la fois aussi discrète et aussi significative de la part du Christ Jésus, dut nécessairement accentuer, parmi les esprits mieux disposés de la foule, sans qu'elle laissât néanmoins de rester en conflit avec les antiques préjugés messianiques et l'opposition systématique des pharisiens, la foi que nous avons trouvée naissante durant les deux premières années de ministère.

Le quatrième Évangile nous a conservé un compte rendu extrêmement circonstancié, et à coup sûr pris sur le vif, du travail qui se faisait dans les esprits, en ces jours suprêmes, et de la complexité des opinions de la foule au sujet de Jésus. « C'est un homme de bien, disaient les uns. Non ! reprenaient les autres, mais il trompe le peuple. Et personne, par crainte des Juifs, n'osait se prononcer tout haut pour lui[2]. » Cependant, en l'entendant parler, plusieurs s'écriaient : « Il est vraiment le prophète[3] ! » D'autres allaient jusqu'à dire expressément : « C'est bien lui, le Christ[4] ! » « Le Christ, quand il viendra, fera-t-il plus de miracles que cet homme-là[5] ? » Mais aussitôt surgissait l'objection : « Est-ce donc de Galilée que vient le Christ ? L'Écriture ne dit-elle pas qu'il vient de la race de David, et du bourg de Bethléem où était David[6] ? » Ainsi « le peuple était fort divisé à son sujet »[7]. Toutefois, les pharisiens

[1] Luc, XIX, 11-12.
[2] Jean, VII, 12-13.
[3] Jean, VII, 40.
[4] Jean, VII, 41.
[5] Jean, VII, 31.
[6] Jean, VII, 41-42.
[7] Jean, VII, 43.

avaient eu beau décider que « quiconque reconnaîtrait Jésus pour le Christ serait chassé de la Synagogue »[1], ils ne pouvaient empêcher la foule de manifester sa foi au Sauveur. « Si nous le laissons faire, murmuraient-ils, tout le monde va croire en lui[2] ! » Ils n'allaient pas tarder à se dire : « Vous le voyez ! Vous n'avancez à rien ! Voilà que tous courent après lui[3] ! »

Après s'être, en effet, progressivement développée, en cette fin de ministère, la foi messianique de la foule aboutit à la grande manifestation du jour des Rameaux. La veille, au milieu d'une affluence nombreuse, les deux aveugles de Jéricho, jetant vers le Sauveur leur cri de : « Fils de David, ayez pitié de nous[4] ! » avaient vu leur foi récompensée et confirmée par une miraculeuse guérison. Au jour même de l'entrée triomphale à Jérusalem, de toute part Jésus est acclamé « Fils de David »[5], « roi d'Israël[6] ; » on souhaite la bienvenue « au règne de David »[7], vivat à celui « qui vient » établir le royaume « au nom du Seigneur »[8]. Et Jésus, qui a en quelque sorte provoqué ce triomphe, se prête aux ovations de la foule, et, malgré les objurgations des pharisiens, approuve expressément les saluts messianiques de ses disciples et les acclamations des petits enfants du temple : « Je vous le déclare, si ceux-là se taisent, les pierres elles-mêmes crieront[9]. » « N'avez-vous jamais lu cette parole : C'est dans la

[1] Jean, IX, 22.
[2] Jean, XI, 48.
[3] Jean, XII, 19.
[4] Marc, X, 47-48 = Math., XX, 30-31 = Luc, XVIII, 38-39
[5] Math., XXI, 9.
[6] Luc, XIX, 38 ; Jean, XII, 13.
[7] Marc, XI, 10.
[8] Marc, XI, 10 = Math., XXI, 9 = Luc, XIX, 38 = Jean, XII, 1
[9] Luc, XIX, 40.

bouche des enfants et des nourrissons que vous vous êtes préparé des louanges [1] ? »

Cependant, durant la semaine sainte, Jésus accentue encore ses déclarations personnelles antérieures. Devant les pharisiens incrédules, et qui lui demandent hautement raison des pouvoirs qu'il s'arroge [2], c'est d'une façon indirecte et voilée, néanmoins très transparente et très nette, en se représentant, dans la parabole des vignerons perfides, comme le fils bien-aimé de Dieu, incomparablement supérieur aux prophètes qui n'étaient que serviteurs [3]. Devant ses apôtres, c'est en termes plus explicites que jamais, en leur parlant ouvertement, à propos de la ruine de Jérusalem, de son avènement futur comme Fils de l'homme sur les nuées du ciel, en compagnie des saints anges et dans la gloire de Dieu, pour le jugement suprême et l'universelle rétribution [4].

Enfin, Jésus met en quelque sorte le sceau officiel à sa manifestation messianique, en s'affirmant expressément, devant Caïphe et Pilate, et en face de la mort, « le Christ, Fils de Dieu » [5] ou « Fils du Béni » [6], Celui qui doit, en qualité de « Fils de l'homme, s'asseoir à la droite toute-puissante de Dieu et en venir un jour sur les nuées du ciel » [7].

[1] Math., XXI, 16.
[2] Marc, XI, 28 = Math., XXI, 23 = Luc, XX, 2.
[3] Marc, XII, = Math., XXI = Luc, XX. Cf. la parabole des noces du fils du roi : Math., XXII, 1-14.
[4] Marc, XIII = Math., XXIV, XXV = Luc, XXI. Cf. Luc, XXII, 29 30.
[5] Math., XXVI, 63 = Luc, XXII, 70.
[6] Marc, XIV, 61.
[7] Marc, XIV, 62 = Math., XXVI, 64 = Luc, XXII, 69.

§ II. En quel sens le titre de Messie convient-il à Jésus?

Ainsi Jésus s'est cru et s'est dit le Messie : c'est là un point démontré avec la plus rigoureuse certitude, et aujourd'hui reconnu par l'ensemble même des critiques.

Avant d'examiner comment Jésus a pu en arriver à se croire et à se dire le Messie, il paraît bon d'étudier d'abord en quel sens ce titre convient au Sauveur. Dans quelle mesure et de quelle manière en réalise-t-il au juste la fonction caractéristique et essentielle? M. Loisy, en effet, à la suite de M. Johannes Weiss[1], donne à cette question une solution qu'il importe de considérer en détail.

D'après lui, le titre de Messie désignerait essentiellement le souverain du royaume messianique, le roi de la Jérusalem nouvelle, le président de la société des élus. Or, le royaume messianique, la Jérusalem nouvelle, la société des élus, ne doivent être réalisés qu'à la fin des temps. Donc, c'est aussi à la fin des temps que le titre de Messie conviendra véritablement à Jésus; alors seulement il commencera d'en remplir la fonction caractéristique et essentielle. Jusque-là, il est *celui qui doit être le Messie*, il n'est pas encore, à proprement parler, *le Messie;* tout au plus pourrait-on dire qu'il est auparavant « le Messie » *par vocation et par destination.*

« Comme le royaume est essentiellement à venir, dit M. Loisy, le rôle du Messie est essentiellement eschatologique. Le Christ est le président de la société des élus. Le ministère de Jésus n'était que préliminaire au royaume des cieux et au rôle propre

[1] J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2e éd., 1900. Cf. la théorie de W. Wrede, exposée ci-dessus, p. 80.

du Messie. En un sens, Jésus était le Messie, et en un autre sens, il ne l'était pas encore. Il l'était, en tant qu'appelé personnellement à régir la nouvelle Jérusalem. Il ne l'était pas encore, puisque la nouvelle Jérusalem n'existait pas, et que le pouvoir messianique n'avait pas lieu de s'exercer[1]. »

Que penser de cette théorie ?

Tout d'abord, que le titre de Messie doive convenir au Sauveur, d'une manière toute spéciale, à la fin des temps, nous en conviendrons sans peine : alors, en effet, sera réalisé le royaume messianique dans sa perfection, alors sera inaugurée définitivement la domination universelle et éternelle du Christ. Mais il ne s'ensuit pas qu'il faille attendre jusque-là pour trouver la première justification de ce titre et le point initial des réalités qu'il suppose.

Est-il d'abord bien établi qu'à la fin des temps seulement doive commencer le royaume messianique ? A ce moment, sans doute, aura lieu sa consommation finale, son achèvement et sa perfection, ou même, si l'on veut, ce sera l'inauguration solennelle de sa phase glorieuse et définitive, le commencement du royaume éternel de Dieu dans les cieux ; mais, ce royaume ne comporte-t-il pas une phase antérieure d'existence réelle, quoique non sous la même forme, une phase où il est véritablement réalisé comme royaume de Dieu sur la terre, quoique non encore royaume de Dieu définitif dans les cieux, une phase où il est, à vrai dire, à l'état de simple préparation par rapport à son inauguration finale en sa forme céleste et parfaite, mais où il est néanmoins déjà en réel exercice comme royaume messianique en sa forme terrestre, de telle sorte que, dès cette première phase, le royaume messianique étant déjà réalisé en un sens véritable, le titre de Messie donné

[1] A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 53.

au Sauveur se trouve dès lors parfaitement justifié?

A supposer qu'à cette question première, on croie pouvoir opposer une réponse négative, il y aurait à se poser cette autre question : Le titre de Messie est-il donc en connexion si étroite, si essentielle, avec la réalisation suprême du règne messianique, que ce titre ne puisse convenir très justement au Sauveur dans la période même de préparation du royaume? La préparation du royaume final, telle que l'a réalisée Jésus, n'est-elle pas, elle aussi, une fonction messianique, non la fonction définitive et dernière, mais néanmoins une fonction strictement et rigoureusement messianique, telle que, à elle seule, elle justifie pleinement le titre de Messie donné au Sauveur?

Ce sont là questions à examiner.

Pour le moment, cependant, nous voulons les aborder indirectement. Plaçons-nous devant les textes évangéliques et post-évangéliques, les déclarations du Sauveur et celles de la première génération chrétienne, et voyons si, de fait, oui ou non, le titre de Messie a été donné à Jésus, et s'il se l'est attribué lui-même durant sa vie mortelle, dans un sens véritable, indépendant de la réalisation glorieuse du royaume et sans connexion aucune avec le second avènement. L'examen peut se faire et le problème peut se résoudre, indépendamment de la question, que nous réservons à plus tard, de l'existence ou de la non-existence d'une double phase, terrestre et céleste, du royaume de Dieu. Il est possible de s'assurer directement, sur les textes, que le titre de Messie a été donné au Sauveur et que le Sauveur se l'est attribué lui-même, dans sa vie mortelle : ce fait constaté, nous pourrons en tirer la conclusion, sinon que le royaume messianique commence à se réaliser dès avant sa phase suprême, du moins qu'il n'y a pas connexion essentielle entre

la réalité de la qualité de Messie et l'inauguration proprement dite du royaume.

***

Et d'abord, quelle a été sur ce point la pensée de l'Église primitive, la pensée des apôtres formés aux leçons mêmes du Sauveur ?

M. Loisy l'interprète dans le sens de sa théorie[1]. « On comprend, dit-il, que l'Église apostolique ait enseigné que Jésus était devenu Christ et Seigneur par sa résurrection, c'est-à-dire par son entrée dans la gloire céleste[2], et qu'elle ait en même temps attendu sa *venue*, c'est-à-dire son avènement comme Christ, et non son *retour*, son ministère terrestre n'étant pas encore envisagé comme un avènement messianique. » Le critique invoque donc deux faits : 1° le fait que la venue du Sauveur à la fin des temps serait appelé, non son *retour*, mais simplement sa *venue*, ou son *avent*, comme si c'était sa venue première en qualité de Christ, son avènement messianique seul proprement dit ; 2° le fait que le Sauveur serait déclaré être devenu Christ et Seigneur par sa résurrection.

Or, pour ce qui est du premier point, il est, tout d'abord, très vrai que l'Église apostolique parle de la *venue* du Seigneur Jésus, et non précisément de

[1] A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 55. C'est la théorie mise en avant par J. Weiss, soutenue dans un sens plus radical par W. Wrede. (Voir ci-dessus, p. 125, note 1.)

[2] Cf. *Ibid.*, p. 69 : « Autant qu'on en peut juger d'après des témoignages qui ont subi plus ou moins l'influence de la théologie paulinienne, ce fut la résurrection seule qui fit le Christ et l'établit sur son trône de gloire ; la mort n'était que la condition providentielle de la résurrection, condition voulue de Dieu, acceptée par Jésus. » — p. 73 : « Mais si Jésus a été proclamé Christ et Seigneur par les premiers disciples, ce n'est point à cause de sa mort, c'est à cause de la résurrection qui l'a introduit dans la gloire de sa vocation messianique. »

son retour : le Christ doit *venir*[1], le jour de son *avènement* est proche[4] : « Voici que je *viens*, » dit-il dans l'Apocalypse[3] ; et saint Jean se fait l'écho de l'Esprit et de l'Épouse pour s'écrier : « *Venez*, Seigneur Jésus[4] ! » Il est même remarquable que l'expression est employée jusque dans les circonstances où serait bien venue, semble-t-il, l'expression de *retour* : ainsi, aux disciples témoins de l'Ascension du Sauveur, l'ange ne dit point : « il *reviendra*, comme il s'en est allé, » mais : « il *viendra*[5] ; » ainsi les apôtres avaient demandé au Maître, en face du temple dont il venait de leur prédire la ruine : « Quel signe nous donnez-vous de votre *avènement* ? » et toujours Jésus avait annoncé, non son retour, mais sa *venue*, à la fin des temps, sur les nuées du ciel et dans la gloire de son Père[7].

Cette manière de parler suppose évidemment que l'attention se porte, moins sur le retour de la personne considérée pour elle-même, que sur le caractère particulier de ce retour, qui sera l'avènement d'un ordre de choses nouveau, le signal du jugement suprême, l'annonce de l'établissement définitif du royaume des cieux. L'idée du retour de la personne de Jésus est reléguée au second plan ; ce qui retient surtout l'attention, c'est la pensée qu'il arrive comme juge souverain et chef glorieux du royaume.

[1] Act., I, 11 ; I Cor., IV, 5 ; XI, 26 ; I Thess., V, 2 ; Hébr., X, 37 ; Apoc., I, 7, 8 ; II, 25 ; III, 3 ; IV, 8.
[2] I Cor., I, 8 ; XV, 23 ; II Cor., VII, 7 ; I Thess., II, 19 ; III, 13 ; IV, 14 ; V, 23 ; II Thess., II, 1, 8, 9 ; I Tim., VI, 14 ; II Tim., IV, 1, 8 ; Tit., II, 13 ; Jac., V, 7, 8 ; II Pier., III, 4, 12 ; I Jean, II, 28 ; Jud., 24. Cf. Math., XXIV, 3, 39.
[3] Apoc., III, 11 ; XVI, 15 ; XXII, 7, 12, 20.
[4] Apoc., XXII, 17, 20.
[5] Act., I, 11.
[6] Math., XXIV, 3.
[7] Math., X, 23 ; XI, 3 ; XVI, 27, 28 ; XXIV, 30, 39, 44 ; XXV, 31 ; XXVI, 64 ; Marc, VIII, 38, 39 ; XIII, 26 ; XIV, 62 ; Luc, VII, 19 ; IX, 26 ; XII, 40 ; XVIII, 8 ; XXI, 27 ; XXII, 18 ; Jean, XX, 29.

Ainsi parle-t-on fréquemment de l'arrivée du *jour du Seigneur* — le jour terrible du jugement[1] — de l'arrivée du *royaume*[2]. Ainsi insiste-t-on sur le *caractère glorieux* de cet avènement, qui sera moins le retour que la venue triomphante sur les nuées du ciel dans tout l'appareil de la gloire divine[3]. L'intérêt n'est pas précisément en ce fait que le Sauveur a quitté la terre et qu'il doit y revenir, mais bien plutôt en ce qu'il est présentement caché dans le sein de son Père et qu'il doit un jour apparaître, manifester sa gloire, *venir pour la grande révélation*[4]. Cette apparition solennelle inaugurant le jugement et le règne de Dieu dans la gloire, on comprend qu'elle puisse être regardée très justement comme la grande manifestation de Jésus en sa qualité de Christ et Seigneur.

Mais, est-ce à dire qu'alors seulement Jésus méritera ce titre ? que cette venue sera non seulement sa manifestation suprême, mais bien sa première consécration messianique ? qu'alors seulement il commencera d'être, à proprement parler, le Messie ? Nous ne le croyons point.

Les textes, examinés avec soin, montrent une connexion entre l'idée de « l'avènement » final, d'une part, et, d'autre part, l'idée d'apparition glorieuse, de manifestation terrible, de révélation du royaume ; on ne voit pas nettement marquée une connexion entre cette idée d' « avènement » suprême, et celle de consécration messianique première. Jésus appa-

[1] Act., II, 20 ; I Thess., I, 10 ; V, 2 ; II Pier., III, 10 ; Apoc., II, 18. Cf. Math., III, 7 ; Luc, III, 7.

[2] Marc, VIII, 39 ; Luc, XVII, 20 ; XXII, 18.

[3] II Thess., II, 8 ; Tit., II, 13 ; Apoc., I, 7. Cf. Math., XVI, 27, 28 ; XXIV, 30 ; XXV, 31 ; XXVI, 64 ; Marc, VIII, 38 ; XIII, 26 ; XIV, 62 ; Luc, IX, 26 ; XXI, 27.

[4] I Cor., I, 7 ; Coloss., III, 4 ; II Thess., I, 7 ; Hébr., IX, 28 ; I Pier., I, 13 ; IV, 13 ; V, 4 ; I Jean, II, 28 ; III, 2. Cf. Luc, XVII, 30.

raître, se manifestera dans sa gloire de Christ et de Seigneur ; il ne s'ensuit pas, semble-t-il, qu'il n'ait pas déjà auparavant été Christ et Seigneur, caché dans le secret de son Père, ou même voilé ici-bas sous l'infirmité de la nature humaine. Au dernier jour, ce sera son « avènement » *comme Messie glorieux*, en tant qu'il « viendra » *pour l'établissement définitif du royaume ;* rien n'indique que dans sa première venue sur la terre il n'ait pas été déjà *Messie travaillant et souffrant, pour la préparation* du royaume éternel. Sur ce point, nous verrons dans un instant ce qu'établissent formellement les textes.

Déjà la conclusion que M. Loisy veut tirer de ces premiers témoignages de l'Eglise apostolique, n'est-elle pas un peu en contradiction avec cet autre témoignage, sur lequel il prétend appuyer également sa théorie, à savoir que Jésus serait « devenu Christ et Seigneur par sa résurrection » ? Si Jésus est devenu Christ et Seigneur par sa résurrection, c'est donc que sa qualité de Christ précède de longtemps l'établissement du royaume céleste, lequel ne doit se faire que par sa venue à la fin des temps ; c'est donc que la venue de la fin des temps marquera bien, comme nous l'avons dit, la grande manifestation du Seigneur en sa gloire messianique, et non précisément l'inauguration première de sa messianité.

Mais voyons jusqu'à quel point l'Eglise apostolique a pu enseigner que Jésus serait devenu Christ et Seigneur par sa résurrection. Un seul texte vient à l'appui de cette affirmation : « Que toute la maison d'Israël, dit saint Pierre aux Juifs dans son discours de la Pentecôte, reconnaisse clairement qu'il a été fait par Dieu Seigneur et Christ, ce Jésus que vous avez crucifié [1]. »

[1] Act., II, 36.

Pour bien saisir la portée de cette déclaration, il importe de la présenter dans son contexte. Le prince des apôtres, prenant pied sur l'éclatante manifestation qui vient de marquer la sortie du Cénacle, profite de l'émoi profond qui s'est emparé des Juifs, pour essayer de les convertir. Jésus est le Christ : il le prouve par sa résurrection et par l'effusion même du Saint-Esprit dont ils viennent d'être témoins. Le Christ devait en effet ressusciter : c'est ce qu'annonce David en son psaume XVI[e] : au premier abord, il semble que le Psalmiste parle de sa propre personne ; en réalité, fait remarquer saint Pierre, comme il est resté lui-même la proie de la mort, il est clair qu'il parle au nom du Christ, d'ailleurs très bien désigné par l'expression « le Saint » de Dieu : « Vous n'abandonnerez pas mon âme au séjour des morts, vous ne laisserez pas votre Saint voir la corruption du tombeau[1]. » Or, précisément Jésus est ressuscité : « Nous tous en sommes témoins[2], » dit l'apôtre : c'est donc qu'il est véritablement « le Christ ». N'est-ce pas d'ailleurs ce qu'indiquaient déjà ces miracles qu'on lui a vu opérer de son vivant et qui devaient l'accréditer de la part de Dieu auprès du peuple[3] ? Enfin, continue saint Pierre, vous-mêmes venez d'être témoins de prodiges étonnants, qui attestent une effusion extraordinaire de l'Esprit de Dieu ; or, Jésus avait promis cette effusion de l'Esprit, qu'il devait demander à son Père ; il a réalisé sa promesse : c'est donc qu'il a été exaucé de son Père, qu'il est bien entré en partage de la puissance de Dieu, qu'il est bien réellement assis à sa droite, selon ce que David dit du Christ, son Seigneur[4]. Donc, sans parler des pro-

[1] Ps. XVI, 10, d'après la version des Septante, citée par S. Pierre, Act., II, 27.
[2] Act., II, 32.
[3] Act., II, 22.
[4] Ps. CX, 1 ; Act., II, 34

diges accomplis durant sa vie mortelle, et le fait de sa résurrection d'entre les morts, et le fait de l'effusion extraordinaire de l'Esprit-Saint, prouvent que Jésus de Nazareth est véritablement le Messie-Seigneur annoncé par le prophète. « Que toute la maison d'Israël reconnaisse donc clairement qu'il a été fait par Dieu Seigneur et Christ, ce Jésus que vous avez crucifié. »

Telle est l'argumentation de l'apôtre. A en examiner toute la suite, il ne semble pas que la conclusion : « il a été fait par Dieu Seigneur et Christ, » doive s'entendre dans ce sens strict que Jésus aurait été créé, pour la première fois, Seigneur et Christ, dans sa résurrection. Saint Pierre, en effet, présente directement la résurrection de Jésus et son association glorieuse à la puissance du Père, comme marques de sa dignité messianique, et démonstrations de sa qualité de Christ, mais non précisément comme fondement premier et unique raison d'être de sa messianité. La résurrection, l'effusion de l'Esprit-Saint, prouvent que Jésus est entré en possession de la gloire et de la puissance qui lui étaient réservées comme Christ ; il n'est point marqué, d'une façon expresse, que, par sa résurrection seulement et son association à la gloire divine, il ait commencé d'être Christ. L'expression de l'apôtre peut très bien s'entendre en ce sens que l'entrée dans la gloire est simplement signe que Jésus *avait été fait* par Dieu Seigneur et Christ, ou, si l'on veut, en ce sens que par la résurrection Jésus *a été fait* véritablement Christ, *comme Christ-Seigneur*, en jouissance effective de sa gloire, après l'avoir été jusque-là dans l'infirmité de sa condition mortelle[1]. C'est ainsi que saint Paul, tout en enseignant dans maints endroits que la filiation divine de Jésus était anté-

[1] Cf. Act., V, 31 ; X, 36, 42 ; XI, 20, etc.

rieure à sa naissance humaine, rattache à la résurrection la manifestation proprement dite, la révélation éclatante et solennelle, de Jésus comme Fils de Dieu [1].

Au surplus, ce passage particulier, d'interprétation délicate, doit s'entendre, semble-t-il, d'après le langage habituel dont témoigne l'ensemble des autres textes. Or, c'est un fait que, dans cette même Eglise apostolique, Jésus est très sûrement regardé comme Christ dès son existence terrestre.

Saint Pierre, en plusieurs endroits de son discours même de la Pentecôte, paraît bien considérer le Sauveur comme Christ en sa vie mortelle. Cet « homme accrédité de Dieu par les miracles, les prodiges et les signes, que Dieu a accomplis par lui » [2] n'était-il pas déjà, de son vivant, le Christ? Et pourquoi l'apôtre nous parle-t-il de la mort du « Saint » de Dieu, et de la résurrection du « Christ » [3], sinon parce que Jésus était déjà le Saint de Dieu et le Christ dès avant sa mort et sa sortie du tombeau? Dans son discours de Césarée, saint Pierre nous montre de même Jésus *Oint* du Seigneur, au début de son ministère et revêtu de son Esprit et de sa puissance pour répandre autour de lui ses miracles et ses bienfaits [4]. A leur tour, les fidèles, rapprochant les mauvais traitements infligés aux apôtres de la Passion soufferte par Jésus, rappellent comment les autorités juives et romaines, de concert avec la populace, se sont soulevées contre l'*Oint* du Seigneur, se dressant ainsi, suivant la parole de David, contre Dieu et contre son *Christ* [5]. Il est même remarquable que le nom de Christ est

[1] Rom., I, 4.
[2] Act., II, 22.
[3] Act., II, 27, 31.
[4] Act., X, 37. Cf. Math., III, 16, et Is., LXI, 1.
[5] Act., IV, 26-27, et Ps. II, 1-2.

communément donné au Sauveur lorsqu'il est question de ses souffrances et de sa mort, comme si c'était bien en qualité de Christ qu'il a souffert sa Passion : « *Le Christ* est mort pour nos péchés, conformément aux Ecritures [1] ; » « *le Christ* nous a aimés, et il s'est livré pour nous en oblation et sacrifice [2]. » On voit qu'un des principaux objets de l'apologétique apostolique est de montrer que Jésus, par sa Passion, n'a fait que réaliser ce que prédisaient les Écritures du *Christ* souffrant et rédempteur. Le Christ occupe toute l'Écriture ; c'est le Christ qu'Isaïe, en son chapitre LIII, représente comme la victime expiatrice du péché ; il fallait, pour l'accomplissement des divins oracles, que le Christ souffrit : c'est donc, semble-t-il, comme Christ que Jésus a souffert, qu'il est mort, comme c'est en qualité de Christ qu'il est ressuscité [3]. Bien plus, on trouve parfois le nom de Christ associé à l'idée même du premier avènement de Jésus en la chair mortelle : « *Le Christ* Jésus est venu en ce monde sauver les pécheurs [4], » dit saint Paul. « Tout esprit qui confesse Jésus comme le *Christ* venu dans la chair, dit à son tour saint Jean, celui-là est de Dieu [5]. » N'est-ce pas là exprimer que Jésus était Christ, dès son entrée en ce monde, et que précisément il est venu ici-bas comme Christ, Fils de Dieu, et Sauveur des hommes [6].

[1] I Cor., XV, 3.
[2] Eph., V, 2. Cf. Rom., VII, 4 ; VIII, 32 ; X, 7 ; XIV, 15 ; I Cor., II, 2, 8 ; V, 7 ; X, 16 ; XV, 3 ; II Cor., V, 15, 16, 19 ; Gal., I, 19 ; VI, 14 ; Col., I, 24 ; I Tim., II, 5, 6 ; VI, 13 ; I Pier., I, 11, 19 ; II, 21 ; III, 18 ; I Jean, V, 6.
[3] Act., III, 18 ; VIII, 32-37 ; XVII, 2-3 ; I Cor., XV, 3. Cf. Luc, XXIV, 26.
[4] I Tim., I, 15.
[5] I Jean, IV, 2 ; II Jean, 7. Cf. Luc, II, 11, 26 ; Math., II, 2, 4.
[6] Cf. Rom., VIII, 3, 32 ; Gal., IV, 4-6 ; I Jean, IV, 9, 10, 14 ; V, 20.

Rien donc, dans les textes soigneusement examinés, ne paraît autoriser cette affirmation que, d'après l'enseignement de l'Église apostolique, Jésus serait, à proprement parler, *devenu* Christ et Seigneur par sa résurrection [1].

***

Voyons maintenant quel a été sur ce point l'enseignement du Sauveur lui-même, et la pensée de ceux qui ont vécu auprès de lui.

M. Loisy trouve singulière la réserve de Jésus à se donner le titre de Messie, et, pour lui, c'est dans la théorie du Messie, purement eschatologique, que se trouve « la clef de cette singularité ». « On comprend aisément, dit-il, pourquoi il n'a voulu avouer sa qualité que le jour de sa mort, et l'on voit en quel sens il l'avoue. Il n'avait pas lieu d'en faire profession auparavant, non seulement parce qu'on ne l'aurait pas cru, ou qu'il se serait exposé à la vindicte des pouvoirs publics, mais parce qu'il ne le pouvait pas, sa prédication n'étant pas la fonction du Messie, et son avènement comme Christ ne devant se produire que plus tard, au moment fixé par la Providence [2]. » Ainsi Jésus aurait évité de se dire

[1] Cf. P. Lagrange, dans la *Revue bibl.*, 1903, p. 302.

[2] A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 54, 55. — Cf. *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1903, p. 296 : « En ce qui regarde la réserve de Jésus touchant sa qualité de Messie, il y a simplement à tenir compte de ce que l'idée de Messie, comme celle du royaume des cieux, a un caractère eschatologique. Le Messie n'est pas le prédicateur mais le président du royaume. Il lui appartient de régir la société des élus. Tant que le royaume n'était pas arrivé, Jésus pouvait en préparer l'avènement, mais il ne pouvait pas être le Messie, et il est aisé de comprendre qu'il ne se soit pas donné pour tel, puisqu'il était seulement destiné à l'être. On comprend néanmoins que les disciples aient deviné son secret et qu'il les y ait aidés ; que dans sa tentative suprême sur Jérusalem, il ait agi et parlé avec plus de liberté qu'en

le Messie, parce que, dans sa pensée, il n'était point encore le Messie, et devait l'être seulement dans la suite des temps.

En étudiant la manière dont le Sauveur a manifesté sa messianité, nous avons trouvé d'autres raisons à sa réserve, et des raisons appuyées sur les faits. Quant à celle que suggère ici M. Loisy, elle nous paraît difficilement conciliable, d'une part, avec le caractère des manifestations messianiques dont Jésus est l'objet au cours de sa vie mortelle ; d'autre part, avec l'attitude et les déclarations les plus certaines du Sauveur lui-même.

Si nous examinons d'abord les manifestations messianiques dont Jésus est l'objet au cours de sa vie mortelle, nous voyons que toujours et partout il est désigné comme étant actuellement et présentement le Messie en personne et en fonction, sans que jamais on émette l'idée qu'il doive être seulement Messie à la fin des temps.

Sur les bords du Jourdain, sur le mont de la Transfiguration, Dieu le Père proclame Jésus son *Fils*, c'est-à-dire, pour le moins, son Messie élu, objet de toutes ses complaisances. Il n'est point dit que Jésus *sera*, mais il est déclaré qu'il *est*, son Fils bien-aimé. D'autre part, la descente du Saint-Esprit sur le Sauveur au moment de son baptême, et, lors de sa transfiguration, son investissement par la gloire divine entre Moïse et Élie, paraissent bien le mani-

Galilée, ayant en vue la consommation prochaine de sa destinée ; qu'il ait répondu à Caïphe lui demandant s'il était le Fils de Dieu : « Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme « venir à la droite de la Puissance, » etc. Cette réponse contient l'explication qu'on vient de lire : Jésus est le Messie, parce qu'il doit bientôt s'asseoir à la droite de Dieu et amener le royaume des cieux. » Cf. *ibid.*, p. 301 (cité ci-dessus, p. 99, note 3).

fester comme étant déjà présentement le Messie élu, consacré et particulièrement aimé de Dieu.

Rien non plus, dans les aveux des démons au sujet de sa messianité, n'indique que les esprits malins veuillent simplement l'interpeller comme le Messie futur, celui qui serait choisi pour être un jour le Messie. Ils disent, au contraire, savoir ce qu'il *est* présentement[1], et ils l'appellent « le Saint de Dieu », « le Fils du Dieu Très Haut ; » et lorsque l'Evangéliste explique la défense intimée par le Sauveur de le révéler, il en donne précisément cette raison qu'ils le connaissaient[2], et le connaissaient comme « *étant* le Christ »[3].

Saint Jean-Baptiste, de sa prison, fait demander au Sauveur par ses disciples : « Êtes-vous celui qui vient, ou en attendons-nous un autre[4] ? » Cette question, dit M. Loisy, est « facile à entendre » dans l'hypothèse que Jésus ne devait être Messie que lors de son dernier avènement. D'après lui, « Jean ne dit pas : *Es-tu le Christ ?* parce que le royaume n'est pas réalisé, et que Jésus n'est pas dans le rôle du Messie. Il demande plutôt si Jésus ne va pas être le Christ[5]. »

Est-il nécessaire cependant de recourir à cette hypothèse pour trouver à la question du précurseur un sens intelligible ? Il ne nous semble point. Mettons le passage dans son contexte.

De sa prison de Machéro, Jean-Baptiste apprend les miracles accomplis par Jésus, et dont la renommée l'accrédite partout comme un grand prophète donné par Dieu à son peuple[6]. Il envoie deux

[1] Marc, I, 24 = Luc, IV, 34, 41. Cf. Marc, V, 7 = Math., VIII, 29 = Luc, VIII, 28.
[2] Marc, I, 34.
[3] Luc, IV, 41.
[4] Math., XI, 3 = Luc, VII, 19.
[5] A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 53.
[6] Luc, VII, 16, 18 ; Math., XI, 2.

de ses disciples demander au Sauveur s'il est Celui qui vient. Peut-être, par ce message, veut-il donner au Maître l'occasion d'une manifestation décisive, en présence des disciples, dont il voulait ainsi établir la foi : de fait le Sauveur opère divers miracles sous les yeux mêmes des messagers, en appui à la réponse qu'il leur donne[1]. Peut-être aussi Jean veut-il recevoir une assurance définitive pour lui même. Sa foi sans doute était déjà ancienne : sur les bords du Jourdain, après avoir déclaré qu'il n'était point personnellement le Christ[2], il avait annoncé ce Christ comme devant venir après lui[3], et comme se trouvant déjà au milieu même de la foule[4] ; au baptême, il l'avait reconnu, et avait été témoin de la manifestation céleste[5] ; enfin à ses disciples il avait équivalemment désigné Jésus comme Messie[6]. Mais peut-être s'étonne-t-il de voir tarder à ce point l'heure de la grande manifestation messianique, de « ce baptême dans l'Esprit-

[1] Luc, VII, 21.
[2] Luc, III, 15 ; Jean, I, 20.
[3] Marc, I, 7 = Math., III, 11 = Luc, III, 16.
[4] Jean, I, 26, 27.
[5] Math., III, 14 ; Jean, I, 33, 34.
[6] Jean, I, 36 ; III, 28, etc. — Nous ne saurions souscrire aux propositions suivantes de M. Loisy (*Le quatrième Evangile*, 1903, p. 334) : « Jean captif ne savait pas encore que Jésus était le Messie ; il commençait seulement à le soupçonner, et les Synoptiques ne disent pas que la réponse de Jésus l'ait amené à la foi. Il est permis d'en douter, puisque sa secte ne s'est pas ralliée à l'Évangile. » Cette interprétation ne peut s'appuyer que sur le petit épisode que nous discutons, et qui est susceptible d'une tout autre explication. Elle a contre elle le fait positif que les trois Synoptiques, sans parler du quatrième Évangile, montrent Jean-Baptiste, dès avant le baptême du Sauveur, conscient de l'arrivée prochaine du Messie. D'autre part, les récits synoptiques donnent l'impression que le précurseur reconnut Jésus comme Messie à son baptême, et S. Mathieu, aussi bien que S. Jean, l'atteste expressément. Enfin, l'éloge si magnifique que Jésus fait de son précurseur, à la suite de l'incident qui nous occupe, ne se comprendrait pas, si le Sauveur avait pu voir

Saint et dans le feu », qu'il avait lui-même annoncé comme l'œuvre par excellence du Christ[1]; et, ce qui ne laisse pas de montrer la fermeté substantielle de sa foi, il ne croit pouvoir mieux faire que de s'adresser à Jésus lui-même pour en recevoir une confirmation pleine et décisive.

Quoi qu'il en soit, l'expression dont se sert le Baptiste : « Êtes-vous Celui qui vient? » paraît simplement être une expression traditionnelle servant à désigner *le Messie :* le Messie est « celui que l'on attend », celui qui doit venir, ou même, plus littéralement, « celui qui vient » en accomplissement des divines promesses et conformément à l'attente générale[2]. De ce que l'on se représentait communément cette venue du Christ avec l'appareil eschatologique, il ne s'ensuit pas que l'expression par elle-même ne soit pas purement et simplement synonyme du mot « Messie », et que le personnage appelé à jouer ce rôle eschatologique ne puisse à juste titre être déclaré Messie dès avant cette manifestation finale, si dès avant il est oint de Dieu à cet effet et accomplit des œuvres également messianiques.

A supposer même que le Précurseur ait visé par cette expression l'avènement messianique final, rien n'indiquerait qu'une fois pleinement assuré que Jésus doit être le Messie de la fin des temps, il ne le considère pas comme étant dès à présent le

exprimé, dans la question du Baptiste, un doute formel, qui n'aurait même pas ensuite abouti à la foi. — Ces témoignages sont clairs et concordants ; ils doivent appartenir à la tradition primitive. De quel droit les rejeter, au profit d'un passage douteux, au lieu de donner à ce passage douteux une interprétation qui s'accorde avec les premiers témoignages, et dont il est d'ailleurs parfaitement susceptible? — Cf. A. B. Bruce, art. *Jesus*, § 27, dans l'*Encycl. bibl.*, col. 2450.

[1] Marc, I, 8 = Matth., III, 11-12 = Luc, III, 16, 17; Jean, I, 33.

[2] Cf. Jean, VI, 14; XI, 27.

Messie, et que sa question, au lieu d'être traduite : « Êtes-vous Celui qui va être le Christ ? » ne doive pas s'interpréter beaucoup plus naturellement : « N'êtes-vous pas (dès à présent) le Christ, » ce Christ que nous attendons comme Sauveur, qui doit à la fin des temps, présider le jugement universel et établir le règne de Dieu ?

Nous verrons plus loin que la réponse du Sauveur confirme notre interprétation.

A côté de Jean-Baptiste, les apôtres donnent également à Jésus le titre de Messie, et tout semble bien indiquer qu'ils voient en sa personne, non pas seulement le Messie en expectative, mais le Messie déjà existant et essentiellement réalisé. M. Loisy n'est pas de cet avis. A son sens, « quand Pierre dit : « Tu es le Christ, » il ne signifie pas que le Sauveur soit déjà dans l'exercice de la fonction messianique, mais qu'il est la personne désignée pour cette fonction »[1]. Cette hypothèse encore nous paraît inconciliable avec les textes.

Jésus n'a pas demandé à ses disciples : Qui dit-on que je serai ? Que pense-t-on de la destinée du Fils de l'homme ? Mais bien : « Qui dit-on que *je suis ?* » Que pense-t-on de ma qualité présente, de ma personnalité vraie[2] ? De fait, les apôtres lui rapportent les diverses opinions de la foule à son sujet, les idées qui ont cours touchant sa personne et son exacte identité : les uns le prennent pour un nouveau prophète, d'autres pour un des prophètes anciens revenu à la vie, d'autres pour Élie, le Précurseur. Et le Sauveur de reprendre dans les mêmes termes : « Mais vous, qui dites-vous que *je suis*[3] ? » En répondant nettement : « Vous *êtes le Christ*[4], »

[1] A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 54.
[2] Marc, VIII, 27 = Math., XVI, 13 = Luc, IX, 18.
[3] Marc, VIII, 29 = Math., XVI, 15 = Luc, IX, 20.
[4] Marc, VIII, 29 = Math., XVI, 16 = Luc, IX, 20.

Pierre paraît bien proclamer qu'il voit en lui, dès le moment présent, la personne réalisée du Christ. Il ne dit pas : Vous *serez* le Christ ; ni : Vous *êtes appelé à être* le Christ ; ni : Vous êtes *celui qui doit être* le Christ. Et rien n'indique que ce soit là le fond de sa pensée. Tout semble marquer, au contraire, que, de même que la foule voyait en Jésus, présentement, dans sa fonction actuelle, un simple prophète, et tout au plus le précurseur du Messie, pour sa part il voit, dans sa même fonction actuelle et dans son activité présente, la personne même du Messie.

L'étude de l'Évangile de saint Jean confirme pleinement notre interprétation. Dans le quatrième Évangile, pas plus que dans les Synoptiques, nous ne voyons les apôtres ou les disciples exprimer cette pensée que Jésus serait seulement destiné à être un jour le Christ. Toutes les fois qu'ils rendent témoignage à la messianité du Sauveur, ils marquent clairement que, pour eux, il est déjà le Messie en personne et en fonction. « Nous avons trouvé le Messie »[1], dit André à son frère Simon, dès la première entrevue avec le Maître. Et Philippe à Nathanaël : « Nous avons trouvé Celui duquel ont écrit Moïse, dans la Loi, et les Prophètes : Jésus de Nazareth, fils de Joseph[2]. » Nathanaël, à son tour, entendant Jésus lui révéler les secrets de sa vie, reconnaît à ce signe la vérité du témoignage de Philippe, et s'écrie : « Maître, vous *êtes* le Fils de Dieu, vous *êtes* le roi d'Israël[3]. » Ainsi la Samaritaine, se voyant pénétrée jusqu'à l'intime de l'âme par le Maître, s'en va crier à ses compatriotes : « Venez et voyez l'homme qui m'a dit tout ce que

[1] Jean, I, 41.
[2] Jean, I, 45.
[3] Jean, I, 49.

j'ai fait : *N'est-ce* pas lui, le Christ[1] ? » Et les gens de Samarie, après avoir ouï Jésus : « Nous venons d'entendre, disent-ils, et nous avons reconnu qu'il *est* bien en vérité le Sauveur du monde[2]. » Même langage dans la bouche de Pierre, à la suite du discours sur le pain de vie : « Nous croyons et nous savons que vous *êtes* le Saint de Dieu[3]. »

Mais particulièrement significative est la profession de foi de Marthe : « Je crois que vous *êtes* le Christ, le Fils de Dieu, venant en ce monde[4]. » Pour Marthe, les deux titres, « Christ » et « Fils de Dieu », sont connexes, indissolubles, et l'apposition, « venant en ce monde, » qualifie l'un et l'autre des deux antécédents. Or, il paraît bien, par tout le contexte, que l'expression « venant en ce monde » doit s'entendre ici, non de la venue suprême à la fin des temps, mais de la venue première opérée par l'Incarnation. Jésus est venu en ce monde, Fils de Dieu, sorti du sein de son Père, et en même temps Christ de Dieu, pour l'accomplissement des destinées messianiques ; à son entrée en ce monde, il était Fils de Dieu : il était également Messie[5].

Enfin, les réflexions de la foule elle-même montrent bien que si, dans sa pensée, l'œuvre messianique suprême devait être l'établissement du royaume idéal de David, néanmoins elle voyait dans les enseignements et les miracles de Jésus une fonction proprement messianique qui lui justifiait le titre avec la qualité de Messie. Après la multiplication des pains, l'on s'écrie : « *C'est* bien lui en vérité, le prophète qui vient en ce monde[6]. »

[1] Jean, IV, 29.
[2] Jean, IV, 42.
[3] Jean, VI, 69.
[4] Jean, XI, 27.
[5] Cf. I Jean, IV, 2 ; II Jean, 7 ; I Tim., I, 15.
[6] Jean, VI, 14.

Dans le va-et-vient des opinions qui s'agitent autour de lui, il n'est question que de sa qualité présente de Christ : « Les chefs ont-ils donc reconnu qu'il *est* le Christ[1] ? » « Le Christ, quand il viendra, fera-t-il plus de signes que celui-ci n'en a fait[2] ? » Les uns disaient : « Il *est* bien vraiment le prophète ; d'autres reprenaient : Il *est* le Christ[3]. » « Si tu *es* le Christ, dis-nous-le clairement[4]. »

Enfin, quoi qu'en dise M. Loisy, Caïphe, dans sa question posée à Jésus, n'indique en aucune manière qu'il veuille parler d'une simple prétention à être « celui qui doit être le Messie ». Sa question est fort nette dans les trois synoptiques : « *Es*-tu le Christ, le Fils du Béni[5] ? » « Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu *es* le Christ, le Fils de Dieu[6]. » « Dis-nous si tu *es* le Christ... Tu *es* donc le Fils de Dieu[7] ? » Ainsi Pilate lui demandera-t-il simplement : « *Es*-tu le roi des Juifs[8] ? » Aucune allusion à sa destinée future, la question porte tout entière sur ce qu'il prétend être présentement[9].

Mais, arrivons aux propres déclarations du Sauveur. Lui-même se désigne constamment comme étant Messie dès sa vie mortelle et dans son ministère apostolique.

Si nous consultons d'abord le quatrième Évangile, nous voyons très nettement que Jésus, dans les diverses circonstances où il avoue sa qualité de

[1] Jean, VII, 26.
[2] Jean, VII, 31.
[3] Jean, VII, 41.
[4] Jean, X, 24.
[5] Marc, XIV, 61.
[6] Math., XXVI, 63.
[7] Luc, XXII, 67, 70.
[8] Marc, XV, 2 = Math., XXVII, 11 = Luc, XXIII, 3 = Jean, XVIII, 33, 37.
[9] Cf. P. Lagrange, *Revue bibl.*, 1903, p. 303.

Messie, se proclame, non pas Celui qui doit être le Messie, qui doit venir plus tard comme Messie, mais bien le Messie présent, le Messie qui devait venir et qui est venu. Ainsi, à la Samaritaine, qui lui avait parlé de l'avènement futur du Messie promis : « Je sais que le Messie vient, celui qu'on appelle le Christ ; quand il viendra, il nous annoncera toutes choses, » Jésus répond qu'il est lui-même ce Messie attendu, ce Christ qui vient : « Je le *suis*, moi qui te parle[1]. » De même, à l'aveugle-né : « Crois-tu au Fils de l'homme ? » lui dit-il. « Qui est-ce, Seigneur, pour que je croie en lui ? » Et Jésus de répondre : « Tu l'as vu ; c'*est* celui qui te parle[2]. » Enfin, quand la foule le presse de déclarer ouvertement s'il est le Christ, le Sauveur laisse entendre que cette déclaration est faite depuis longtemps par ses œuvres, qui le montrent Fils de Dieu et son Messie : « Je vous l'ai dit, et vous ne croyez pas. Les œuvres que je fais au nom de mon Père, ce sont elles qui rendent témoignage de moi[3]. »

Dans les Synoptiques, pareil est le langage du Sauveur. A Jean-Baptiste, qui lui fait demander s'il est « Celui qui vient », Jésus répond en termes qui paraissent bien le désigner comme étant dès lors ce Messie attendu.

M. Loisy essaye de détourner cette réponse dans le sens de son hypothèse : « Jésus lui répond, dit-il, de façon à lui faire entendre que celui qui prépare effectivement le royaume est celui qui doit venir avec le royaume[4] ; » les œuvres que décrit Jésus ne seraient pas à proprement parler des œuvres messianiques, l'œuvre messianique étant exclusivement restreinte à l'avènement final : elles ne seraient

[1] Jean, IV, 25, 26.
[2] Jean, IX, 35-37.
[3] Jean, X, 24-25.
[4] A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 54.

qu'une préparation à cette œuvre messianique unique, elles désigneraient simplement Jésus comme celui qui un jour doit être le Messie.

Examinons bien les faits. Et d'abord, à supposer que la question du Baptiste ait ce prétendu sens eschatologique : « Êtes-vous celui qui viendra pour le jugement final ? » le Sauveur, en en appelant aux miracles qu'il accomplit, se désignerait équivalemment comme étant bien ce Messie eschatologique attendu ; mais rien n'indique que, dans sa pensée, s'il doit être plus tard ce Messie eschatologique, il ne soit pas déjà, dans une condition autre, et néanmoins réellement, Messie en personne et en exercice, et que son ministère présent, préparatoire à l'établissement définitif du royaume, ne soit pas déjà en même temps une fonction messianique.

On peut même dire que, dans cette hypothèse, la réponse du Sauveur, très remarquable en ce qu'il se contente d'en appeler à ses œuvres pour rassurer la foi de ses messagers, cette réponse n'est une vraie réponse que s'il y a un rapport essentiel entre « celui qui doit venir » et celui qui accomplit les œuvres décrites par Jésus : or ce rapport essentiel ne peut être que la qualité commune et identique de Messie : les miracles présents sont œuvres messianiques aussi justement que la manifestation suprême ; dans l'exercice de son ministère, Jésus est déjà « le Messie » : c'est pourquoi il est « celui qui doit venir ».

Et si maintenant, comme il paraît probable, il nous faut voir, dans l'expression du Baptiste : « Êtes-vous celui qui vient ? » simplement la formule courante, par laquelle on désigne *le Messie* attendu, qu'il vienne immédiatement en ce monde avec le royaume final, ou qu'il ait d'autres œuvres à accomplir avant cette suprême manifestation ; si, d'autre part, comme il semble bien, le Sauveur

calque sa réponse sur des oracles où la tradition voyait décrites des œuvres caractéristiques de l'ère messianique [1], la conclusion ressort alors très nette et très précise : Jean-Baptiste fait demander à Jésus s'il est bien le Messie qu'on attend, et Jésus lui répond équivalemment qu'il est bien ce Messie, puisqu'il en accomplit les œuvres et déjà les fonctions, quoique non encore l'œuvre définitive ni la fonction suprême.

Reportons-nous également à la confession de saint Pierre. L'apôtre vient de proclamer que Jésus *est* le Christ. Or, le Sauveur approuve et confirme cette déclaration telle quelle, sans laisser le moins du monde entendre qu'il méritera seulement ce titre à la fin des temps. Et lorsqu'il recommande à ses apôtres le silence, rien encore ne marque que ce soit le silence sur sa messianité future, tout indique, au contraire, que c'est le silence sur sa qualité présente de Messie : « Il enjoignit aux disciples, dit l'Évangéliste, de ne déclarer à personne que c'*était* lui, le Christ [2]. »

Dans la réponse de Jésus au grand-prêtre, M. Loisy croit trouver un appui à sa théorie : « Le discours que Jésus lui adresse, observe-t-il, n'est vraiment intelligible que dans cette hypothèse. Le Sauveur avoue qu'il est le Christ ; mais, pour expliquer son assertion, il ajoute aussitôt : « Et vous verrez le « Fils de l'homme, assis à la droite de la Puissance, » c'est-à-dire de Dieu, « et venant sur les nuées du ciel. » C'est précisément cette place d'honneur, et cet avènement sur les nuées, qui caractérisent le Messie. Jésus déclare qu'il est le Fils de l'homme qui doit venir. On comprend aisément pourquoi il n'a voulu avouer sa qualité que le jour de

[1] Math., XI, 5 = Luc, VII, 22. — Cf. Is., XXX, 5 ; LXI, 1.
[2] Math., XVI, 20.

sa mort, et l'on voit en quel sens il l'avoue[1]. »

Cette interprétation est-elle bien exacte ? Il ne nous semble pas. En dehors de l'hypothèse de M. Loisy, la réponse du Sauveur reste, croyons-nous, parfaitement intelligible, disons même, plus intelligible. Tout d'abord, une chose certaine c'est que l'on demande à Jésus, non pas s'il est appelé à être le Christ, mais s'il est présentement le Christ, et Jésus répond par l'affirmative, exactement, semble-t-il, dans le même sens : « *Es*-tu le Christ, le Fils du Béni ? — Je le *suis*[2]. » « Je t'adjure, au nom du Dieu vivant, de nous dire si tu *es* le Christ, le Fils de Dieu ? — *Tu l'as dit*[3]. » « Tu *es* donc le Fils de Dieu ? — Vous le dites vous-même, je le *suis*[4]. » Jésus ajoute : « Et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite du Tout-Puissant et venant sur les nuées du ciel[5]. » Mais rien n'indique que ce soit là une sorte de restriction destinée à resserrer le sens de la première réponse, en établissant un rapport essentiel, jusqu'à être exclusif, entre sa qualité de Christ et sa venue à la fin des temps. Pourquoi cette déclaration ne serait-elle pas absolument indépendante de la réponse déjà faite et qui garde tout son sens ? Pourquoi le Sauveur n'aurait-il pas voulu plutôt renforcer son aveu, en revendiquant explicitement, en face de la mort, la destinée glorieuse réservée au Fils de l'homme ? Pourquoi même n'aurait-il pas voulu simplement faire apparaître devant la conscience de ses juges la perspective de ce jugement suprême qu'un jour il présidera en personne dans le redoutable appareil de sa gloire ? Quoi qu'il

[1] A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 54. Cf. ci-dessus, p. 136, note 2.
[2] Marc, XIV, 61, 62.
[3] Math., XXVI, 63, 64.
[4] Luc, XXII, 67, 70.
[5] Marc, XIV, 62 = Math., XXVI, 64 = Luc, XXII, 69.

en soit, rien, absolument rien, ne paraît indiquer qu'il veuille restreindre son titre et sa qualité de Messie au seul dernier avènement.

Devant Pilate, Jésus tient un même langage. Le procurateur lui demande : « *Es*-tu le roi des Juifs ? » c'est-à-dire : le Messie-Roi [1]. Le Sauveur répond affirmativement : « Tu le dis [2]. » S'il ajoute, d'après le quatrième Évangile : « Mon royaume n'est pas de ce monde [3], » il n'a nullement l'intention de marquer que sa royauté, et donc sa messianité, se réalisera seulement dans le siècle futur ; ce qu'il veut simplement faire entendre, c'est que sa royauté n'est pas d'ordre temporel, comme les royautés de ce monde, sans quoi il se serait fait défendre contre ceux qui ont porté la main sur lui ; il laisse même entrevoir qu'il est venu ici-bas, déjà investi de sa royauté, mais royauté toute spirituelle, en ce qu'il avait mission de régner sur les âmes en les amenant à la vérité : « Tu le dis, je suis Roi. Voici pourquoi je suis né et pourquoi je suis venu dans le monde : pour rendre témoignage à la vérité [4]. »

Enfin, l'emploi constant, fait par le Sauveur, du titre de « Fils de l'homme », paraît nous amener à la même conclusion. Ce titre est un titre messianique : le Fils de l'homme, c'est le Messie qui doit à la fin des temps établir le royaume, conformément à la vision de Daniel. Or, il est très remarquable que Jésus se désigne habituellement par ce titre, même dans les fonctions présentes de son ministère ; il ne se donne pas seulement comme « le Fils de l'homme » de la manifestation suprême [5] :

[1] Cf. Luc, XXIII, 2.

[2] Marc, XV, 2 = Math., XXVII, 11 = Luc, XXIII, 3 = Jean, XVIII, 37.

[3] Jean, XVIII, 36.

[4] Jean, XVIII, 37.

[5] Marc, VIII, 38 = Math., XVI, 27, 28 = Luc, IX, 26 ; Marc, XIII, 26 = Math., XXIV, 30 = Luc, XXI, 27 ; Marc, XIV, 62 = Math.,

il est « le Fils de l'homme » dans son œuvre d'évangélisation et de rédemption [1]. C'est le Fils de l'homme qui a pouvoir de remettre les péchés sur la terre [2], et qui dispose en maître du sabbat [3]. C'est le Fils de l'homme qui jette dans les âmes la bonne semence du règne de Dieu [4]. C'est le Fils de l'homme qui est venu, non pour perdre, mais pour sauver, non pour être servi, mais pour servir lui-même et donner sa vie en rançon d'un grand nombre [5]. Pour accomplir sa mission, le Fils de l'homme mène la vie errante et se condamne au dénuement absolu du missionnaire : il n'a pas où reposer sa tête [6]. Enfin, déclare le Sauveur, annonçant sa Passion, il faut que le Fils de l'homme souffre de grandes choses, selon qu'il est écrit de lui, qu'il soit réprouvé des anciens du peuple, des grands-prêtres et des scribes, qu'il soit mis à mort et ressuscite après trois jours [7].

En se donnant ainsi, dès l'origine et à travers toute sa vie mortelle, un titre qui était proprement messianique — il devait le montrer un jour — Jésus ne se désignait-il pas équivalemment comme étant dès lors le Messie ? Sans doute c'est dans un sens spécial et parfait que le titre devait être réalisé, lors de la venue suprême, mais, pour qu'il en ait

XXVI, 64 = Luc, XXII, 69 ; Math., X, 23 ; XIII, 41 ; IX, 27 ; XXIV, 37, 39, 44 ; XXV, 31 ; Luc, XII, 8, 40 ; XVII, 22, 24, 26 ; XVIII, 8 ; XXI, 36.

[1] Math., XI, 19 = Luc, VII, 34 ; Math., XII, 32 = Luc, XII, 10 ; Math., XVI, 13 ; Luc, XI, 30 ; XXII, 48.

[2] Marc, II, 10 = Math., IX, 6 = Luc, V, 24.

[3] Marc, II, 28 = Math., XII, 8 = Luc, VI, 5.

[4] Math., XIII, 37.

[5] Marc, X, 45 = Math., XX, 28 ; XVIII, 11 ; Luc, IX, 56 ; XIV, 10.

[6] Math., VIII, 20 = Luc, IX, 58.

[7] Marc, VIII, 31 = Luc, IX, 22 ; Marc, IX, 8, 11 = Math., XVII, 9, 12 ; Marc, IX, 30 = Math., XVII, 21 = Luc, IX, 44 ; Marc, X, 33 = Math., XX, 18 = Luc, XVIII, 31 ; Marc, XIV, 21, 41 = Math., XXVI, 24, 45 ; Math., XII, 40 ; XXVI, 2 ; Luc, XXIV, 7, 26 ; Jean, III, 14 ; VIII, 28 ; XII, 34.

fait son appellation habituelle durant sa vie, pour qu'il l'ait mis constamment en rapport avec son ministère présent, il faut bien que déjà ce titre lui ait exactement convenu dans sa condition terrestre [1].

En résumé, à examiner impartialement les textes, il semble bien que le Sauveur se présente dans les Évangiles, non pas seulement comme celui qui doit être Messie à la fin des temps, mais bien aussi comme étant déjà, dans sa vie mortelle, le Messie en personne et en fonction. Et c'est ainsi, nous l'avons vu, que se le représente toute l'Église apostolique. Sans doute, sa résurrection et son ascension le manifesteront divinement comme le Messie, ou même, si l'on veut, elles l'établiront Messie triomphant, en possession parfaite de sa gloire : mais elles ne le créeront pas, à proprement parler, Messie. De même, sa venue à la fin des temps sera son avènement comme juge suprême du monde et chef du royaume éternel ; dans un sens, ce sera l'avène-

[1] « Si Jésus est le Messie futur, remarque le P. Lagrange (*Jésus et la critique des Évangiles*, dans le *Bulletin de littér. eccl.*, 1904, p. 13), il faut expliquer comment il a si couramment pris, sa vie durant, le titre et fait la fonction du Fils de l'homme, qui était précisément le prédicat du Messie céleste. » D'après H. J. Holtzmann (*Lehrbuch der Neut. Theologie*, 1897, t. I, p. 250-253), « Jésus met dans ce titre tout ce qui caractérise sa mission et son ministère... Comme il a conscience que cette mission doit s'accomplir par la douleur et par la mort, le Fils de l'homme devient le sujet de prophéties relatives, non seulement à sa gloire, mais aussi à ses souffrances... Ainsi Jésus est et s'appelle Fils de l'homme, d'une part, toutes les fois qu'il proclame et étend le royaume de Dieu, en pardonnant, en guérissant, en enseignant, en souffrant ; d'autre part aussi, et spécialement, lorsqu'il consomme le royaume, en venant sur les nuées du ciel... Comme le royaume de Dieu est une réalité présente aussi bien que future, ainsi le titre choisi par Jésus, en rapport avec sa mission vis-à-vis du royaume, comprend l'œuvre du présent aussi bien que celle de l'avenir. » Cf. ci-dessus, p. 110 sq.

ment messianique définitif, sa venue par excellence comme Messie triomphant et glorieux : mais, si ce doit être là, pour ainsi dire, le couronnement de sa carrière messianique, ce n'en sera pas le point initial et l'inauguration. En son premier avènement et dans sa vie terrestre, en son ministère évangélique et dans son œuvre de rédemption, Jésus est déjà, en personne et en acte, le Messie Sauveur des hommes.

§ III. D'où vient en Jésus sa conscience d'être le Messie?

Mais comment Jésus a-t-il pu en arriver à se croire et à se dire le Messie? D'où lui vient la conscience qu'il a de sa messianité?

Là est le grand problème, le problème au plus haut point déconcertant pour la critique incroyante. N'admettant rien, en effet, qui dépasse l'ordre de la nature, le rationaliste repousse toute idée d'un Messie authentique et réel, c'est-à-dire d'un personnage véritablement envoyé de Dieu pour lui servir de représentant auprès des hommes et établir à la fin des temps l'éternel royaume des élus; pour lui, Jésus n'a pu dire vrai en se prétendant le Messie. Mais alors, deux hypothèses se présentent, entre lesquelles il faut de toute nécessité choisir : ou Jésus a trompé, ou bien il s'est trompé.

Jésus a-t-il trompé? A-t-il menti, en prétendant être ce qu'il savait ne pas être, le Messie?

Il n'est personne aujourd'hui qui songe à accepter pareille hypothèse : la loyauté du Sauveur est tellement au-dessus du soupçon! Nul n'a flétri plus vivement que lui l'hypocrisie des pharisiens. Nul n'a plus fortement recommandé l'accord entre l'extérieur

et l'intérieur, la correspondance des paroles et des actes avec les sentiments intimes de l'âme, en d'autres termes, la sincérité et la droiture, fondées sur ce principe universel et constant que, si les hommes voient les apparences, Dieu scrute le fond des cœurs. Il voulait que tout serment fût banni, comme superflu, des discours de ses disciples ; de la part d'un chrétien, une simple affirmation doit suffire : *Est, est ; Non, non*[1]. Or, un tel amour de la loyauté chez les autres exclut de sa part tout soupçon de dissimulation, à plus forte raison de mensonge, sur un point aussi grave que celui de sa mission divine et de sa dignité de Messie.

Toutes ses paroles, d'ailleurs, et tous ses actes, respirent une humilité, une franchise, une droiture, qui s'imposent d'une manière invincible, à quiconque, croyant ou incroyant, étudie ses discours et sa conduite. Un imposteur aurait-il mis, à se déclarer le Messie, cette délicatesse, cette réserve, cette discrétion admirables dont témoigne l'histoire évangélique ? Surtout aurait-il évité avec un si grand soin de favoriser les préjugés populaires et de faire servir à son profit les passions de la foule ? Aurait-il enfin, comme Jésus, soutenu si fermement ses prétentions jusque dans la mort ? La Passion, le crucifiement, pour appuyer le témoignage rendu à sa messianité, voilà bien, chez le Sauveur, la preuve irrécusable de la sincérité de ses convictions.

A coup sûr, Jésus n'a pas voulu tromper. Donc, conclut le rationaliste, il s'est trompé lui-même ; Jésus a été victime de l'illusion.

Mais il s'agit d'expliquer cette illusion. Comment a-t-elle pu se former dans l'esprit du Sauveur ? Comment Jésus est-il arrivé à s'imaginer, malgré la réalité des choses, et à se persuader faussement, avec

[1] Math., VI, 37.

une aussi profonde conviction, qu'il était le Messie ? Là est en définitive tout le problème qui se pose devant la critique incrédule, et que les rationalistes ont dû prendre la tâche d'expliquer.

D'une manière générale, les divers essais de solution reposent sur cette idée, que l'illusion de Jésus aurait été le fruit d'un travail d'esprit tout humain, d'une évolution lente et progressive qui se serait faite naturellement dans ses pensées, sous l'influence du milieu, des idées courantes et du tempérament personnel, et qui aurait abouti à cette conviction intime et extraordinairement puissante, qu'il était le Messie, Fils de Dieu.

* * *

Nul n'a décrit ce prétendu travail d'esprit avec plus d'habileté littéraire, ni plus d'apparence de critique, que Renan. L'essai de reconstruction psychologique qu'il a tracé dans sa *Vie de Jésus*, reste encore, et restera sans doute, le suprême effort de la critique incrédule pour expliquer rationnellement la conscience messianique du Sauveur.

D'après Renan, le point de départ de tout le travail psychologique accompli en Jésus aurait été la conviction profonde de son union intime avec Dieu. Dans l'esprit du jeune maître, cette union était si particulière qu'il se croyait avec Dieu dans les relations d'un fils avec son père, bien plus, qu'il se croyait, à un degré unique, et incomparablement au-dessus des autres hommes, le Fils de Dieu. Et le critique rationaliste estime que cette pensée, en Jésus, était si profonde, si intime, qu'elle n'eut probablement pas d'origine et tenait aux racines mêmes de son être. « Le développement des produits vivants, dit-il, est partout le même, et il n'est pas douteux que la croissance d'une personnalité aussi puissante

que celle de Jésus n'ait obéi à des lois très rigoureuses. Une haute notion de la Divinité, qu'il ne dut pas au judaïsme, et qui semble avoir été la création de sa grande âme, fut en quelque sorte le germe de son être tout entier[1]. » « Dieu ne lui parle pas comme à quelqu'un hors de lui ; Dieu est en lui : il se sent avec Dieu, et il tire de son cœur ce qu'il dit de son Père. Il vit au sein de Dieu par une communication de tous les instants... Il se croit en rapport direct avec Dieu, il se croit fils de Dieu. La plus haute conscience de Dieu qui ait existé au sein de l'humanité a été celle de Jésus[2]. » « Jésus n'arriva pas sans doute du premier coup à cette haute affirmation de lui-même. Mais il est probable que, dès ses premiers pas, il s'envisagea avec Dieu dans la relation d'un fils avec son père. Là est son grand acte d'originalité ; en cela, il n'est nullement de sa race. Ni le juif, ni le musulman, n'ont compris cette délicieuse théologie d'amour[3]. »

Convaincu qu'il était le Fils de Dieu, Jésus se sentit aussitôt la mission de faire participer tous les hommes à sa filiation divine, en leur apprenant à connaître Dieu comme leur Père et à recourir à lui comme des fils. « S'élevant hardiment au-dessus des préjugés de sa nation, il établira l'universelle paternité de Dieu... Il fonde la consolation suprême, le recours au Père que chacun a dans le ciel, le vrai royaume de Dieu que chacun porte en son cœur. Le nom de « royaume de Dieu » ou de « royaume du « ciel » fut le terme favori de Jésus pour exprimer la révolution qu'il inaugurerait dans le monde[4]. »

« Dans les derniers temps de sa vie, Jésus crut, à ce qu'il semble, que ce règne allait se réaliser maté-

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 76.
[2] *Ibid.*, p. 78.
[3] *Ibid.*, p. 80.
[4] *Ibid.*, p. 81.

riellement par un brusque renouvellement du monde. Mais sans doute ce ne fut pas là sa première pensée... La conception réaliste de l'avènement divin n'a été qu'un nuage, une erreur passagère que la mort a fait oublier. Le Jésus qui a fondé le vrai royaume de Dieu, le royaume des doux et des humbles, voilà le Jésus des premiers jours, jours chastes et sans mélange où la voix de son Père retentissait dans son sein avec un timbre plus pur. Il y eut alors quelques mois, une année peut-être, où Dieu habita vraiment sur la terre[1]. »

Mais voici que le séjour de Jésus près de Jean, « moins par l'action du Baptiste que par la marche naturelle de sa pensée, » vint « mûrir beaucoup ses idées sur le royaume du ciel » et la manière dont il devait l'établir. « Jésus ne sera plus seulement un délicieux moraliste, aspirant à renfermer en quelques aphorismes vifs et courts des leçons sublimes ; c'est le révolutionnaire transcendant qui essayé de renouveler le monde en ses bases mêmes et de fonder sur terre l'idéal qu'il a conçu... Dans le monde tel qu'il est, c'est le mal qui règne... Le règne du bien aura son tour. L'avènement de ce règne du bien sera une grande révolution subite. Le monde semblera renversé[2]. » « Qui établira ce règne de Dieu ? Rappelons-nous que la première pensée de Jésus, pensée tellement profonde chez lui, qu'elle n'eut probablement pas d'origine et tenait aux racines mêmes de son être, fut qu'il était le fils de Dieu, l'intime de son Père, l'exécuteur de ses volontés. La réponse de Jésus à une telle question ne pouvait donc être douteuse. La persuasion qu'il ferait régner Dieu s'empara de son esprit d'une manière absolue. Il s'envisagea comme l'universel réformateur. Le ciel, la terre, la nature dans son ensemble, la folie, la maladie et la

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 83, 84.
[2] *Ibid.*, p. 120, 121.

mort, ne sont que des instruments pour lui. Dans son accès de volonté héroïque, il se croit tout-puissant. Si la terre ne se prête pas à cette transformation suprême, la terre sera broyée, purifiée par la flamme et le souffle de Dieu. Un ciel nouveau sera créé, et le monde entier sera peuplé d'anges de Dieu. Une révolution radicale, embrassant jusqu'à la nature elle-même, telle fut donc la pensée fondamentale de Jésus[1]. »

De là il n'y avait qu'un pas à faire pour s'identifier avec le Messie, chef idéal du royaume futur. « Obsédé d'une idée de plus en plus impérieuse, Jésus marchera désormais avec une sorte d'impassibilité fatale dans la voie que lui avaient tracée son étonnant génie et les circonstances extraordinaires où il vivait... Il annonce hardiment, dès son retour en Galilée, la « bonne nouvelle du royaume de Dieu ». Ce royaume allait venir, et c'était lui, Jésus, qui était ce « Fils de l'homme » que Daniel en sa vision avait aperçu comme l'appariteur divin de la dernière et suprême révélation... Ce passage capital de Daniel » avait « frappé les esprits ; le mot de *fils de l'homme* » était « devenu, au moins dans certaines écoles, un des titres du Messie, envisagé comme juge du monde et comme roi de l'ère nouvelle qui allait s'ouvrir. L'application que s'en faisait Jésus à lui-même était donc la proclamation de sa messianité et l'affirmation de la prochaine catastrophe où il devait figurer en juge, revêtu des pleins pouvoirs que lui avait délégués l'Ancien des jours »[2].

Cependant, à mesure que la conviction messianique de Jésus prend de la force, les difficultés de

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 122.

[2] *Ibid.*, p. 134, 135, 136. — Cf. O. Schmiedel, *Die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung*, 1902, d'après lequel Jésus aurait commencé par se croire le prophète du royaume, puis aurait été amené par ses succès à se croire le Messie.

son œuvre grandissent, l'opposition des pharisiens se fait plus menaçante : il comprend qu'avant d'être le Messie triomphant, il lui faudra d'abord passer par la souffrance et par la mort. « Ses idées maintenant s'expriment avec une netteté parfaite... La Loi sera abolie ; c'est lui qui l'abolira. Le Messie est venu ; c'est lui qui l'est. Le royaume de Dieu va bientôt se révéler ; c'est par lui qu'il se révélera. Il sait bien qu'il sera victime de sa hardiesse ; mais le royaume de Dieu ne peut être conquis sans violence ; c'est par des crises et des déchirements qu'il doit s'établir. Le Fils de l'homme, après sa mort, viendra avec gloire, accompagné de légions d'anges, et ceux qui l'auront repoussé seront confondus[1]. » Lors du dernier voyage à Jérusalem, cette pensée de sa mort prochaine était devenue en lui une conviction. « Jésus pensif devançait le groupe de ses compagnons. Tous le regardaient en silence, éprouvant un sentiment de crainte et n'osant l'interroger. Déjà à diverses reprises, il leur avait parlé de ses souffrances futures, et ils l'avaient écouté à contre-cœur. Jésus prit enfin la parole, et, ne leur cachant plus ses pressentiments, il les entretint de sa fin prochaine. Ce fut une grande tristesse dans toute l'assistance... Pour lui, il se confirmait dans la pensée qu'il allait mourir, mais que sa mort sauverait le monde[2]. »

Tel est, d'après Renan, le travail qui s'opéra dans l'esprit de Jésus au sujet de sa messianité. En le décrivant, il est bien obligé de se demander comment, au point de vue de la saine raison, doit se qualifier un tel travail psychologique. Le mot de « folie » vient naturellement à sa pensée, et, plusieurs fois, sous sa plume. Il serait tenté de s'y arrêter, tellement lui paraît étrange, extravagante, la préten-

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p 245, 246.
[2] *Ibid.*, p. 383, 384.

tion d'être le Messie, juge suprême des hommes, et inaugurateur du règne éternel de Dieu. Cependant il ne peut s'en tenir là, tant il lui semble, d'autre part, non moins invraisemblable qu'un fou ait pu avoir une telle sagesse, accomplir une œuvre si grande, exercer une influence si puissante et si bienfaisante sur toute l'humanité. Et alors, il se renferme dans un dilettantisme vaporeux, il se tient dans le vague et l'imprécis, mélangeant avec des nuances délicates, et corrigeant habilement les unes par les autres, les insinuations les plus contradictoires.

Ce qui apparaît le plus clairement, à qui veut froidement analyser, sous l'enveloppe séduisante du style, l'argumentation du critique-rhéteur, c'est que, tout en affectant de repousser hautement le mot de folie, il retient néanmoins en partie la chose. C'est ainsi qu'à propos de la persuasion qu'a le Sauveur d'être en rapport intime avec Dieu et le Fils de Dieu, Renan a cette insinuation perfide : « Le fou côtoie ici l'homme inspiré [1]. » Il se reprend sans doute aussitôt : « Seulement le fou ne réussit jamais. Il n'a pas été donné jusqu'ici à l'égarement d'esprit d'agir d'une façon sérieuse sur la marche de l'humanité. » Néanmoins l'insinuation reste : l'idée qu'a Jésus de ses rapports avec Dieu confine à la folie. De même faut-il attribuer à une sorte d'enthousiasme anormal et d'exaltation mystique, voisine de la folie, l'idée émise par Jésus de sa venue triomphale à la fin des temps, pour le jugement universel des hommes et l'établissement définitif du royaume de Dieu. Renan sans doute affecte d'excuser chez le Sauveur une si extravagante illusion : « Pardonnons-lui, dit-il, son espérance d'une apocalypse vaine, d'une venue à grand triomphe sur les nuées

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 80.

du ciel. » « La conception réaliste de l'avènement divin n'a été qu'un nuage, une erreur passagère que la mort a fait oublier[2]. » Il n'en reste pas moins que le Jésus des derniers jours n'est, à ses yeux, qu'un enthousiaste égaré par les apocalypses populaires, une sorte de visionnaire et d'illuminé, dont l'imagination accuse une surexcitation grandissante et dont l'esprit finit par se troubler. « Entraîné, dit-il, par cette effrayante progression d'enthousiasme, commandé par les nécessités d'une prédication de plus en plus exaltée, Jésus n'était plus libre ; il appartenait à son rôle, et, en un sens, à l'humanité. Quelquefois on eût dit que sa raison se troublait. Il avait comme des angoisses et des agitations intérieures. La grande vision du royaume de Dieu, sans cesse flamboyant devant ses yeux, lui donnait le vertige[3]. »

Ainsi, les prétentions de Jésus ne paraissent humainement explicables à Renan qu'en supposant chez le Sauveur une exaltation maladive voisine de la démence. Pour le critique incroyant, Jésus serait, en définitive, sinon un fou, du moins un halluciné.

Or, ce demi-égarement d'esprit de l'halluciné, cette folie partielle et mitigée du visionnaire, est-ce donc suffisant pour expliquer, d'une façon rationnelle, ce qu'il y a d'inouï dans les prétentions messianiques du Sauveur ? Comment le croire ? Pour qu'un charpentier de Nazareth — Jésus n'était que cela au point de vue humain — ait pu émettre la prétention d'être, je ne dis pas seulement un envoyé du ciel, un prophète privilégié de Dieu, mais le Fils de Dieu lui-même, plus grand que Jonas, plus grand que Salomon, plus grand que les plus illustres personnages de la Loi ancienne ; pour qu'il se soit ima-

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 294.
[2] *Ibid.*, p. 83.
[3] *Ibid.*, p. 331.

giné être le régénérateur de l'humanité, celui qui devait révéler aux hommes la vraie religion du Père, le Messie « en vue duquel avaient écrit les prophètes » et « comme le miroir où tout l'esprit prophétique d'Israël avait lu l'avenir[1] » ; surtout pour qu'il ait osé concevoir et déclarer qu'il viendrait à la fin des temps sur les nuées du ciel, escorté des saints anges, dans tout l'éclat de la puissance divine, pour présider les assises solennelles du genre humain, prononcer lui-même la sentence sur les bons et les méchants, enfin inaugurer dans la gloire le royaume éternel de Dieu[2] ; pour que cet ouvrier de village ait eu des prétentions si démesurément extravagantes, et qu'il les ait eues, non pas dans un moment passager, mais de longs mois durant, et qu'il les ait soutenues jusque devant la mort[3], il faut que cet

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 265.

[2] « Jésus, écrit M. Wernle (*Die Anfänge unserer Religion*, 1901, p. 31), est mort avec la croyance qu'il reviendrait bientôt dans la gloire messianique. Cette croyance de Jésus à son retour cause aux penseurs d'aujourd'hui la plus grande difficulté, auprès de laquelle le problème messianique lui-même n'est rien... On se redemandera toujours si c'est bien à Jésus lui-même, et non en fin de compte à ses disciples, qu'il faut attribuer cette conception fantastique et erronée. Mais il faut imposer silence aux réflexions de l'esprit moderne, quand les faits parlent d'une façon si claire et si décisive. Quelque part qu'on puisse faire dans les discours apocalyptiques de Jésus aux additions postérieures, le noyau ferme qui y reste toujours est justement la pensée de la parousie. C'est l'apocalyptique tout entière qui s'est formée autour de cette idée fondamentale, et non *vice versâ*. » Cf. A. B. Bruce, art. *Jesus*, § 32, dans l'*Encycl. bibl.*, col. 2453. — M. Wernle en arrive à cette triste conclusion, p. 32 : « Jésus a lutté avec l'idée messianique, il l'a brisée, il l'a refondue ; et néanmoins, une partie de l'illusion décevante qu'elle contenait s'est glissée en son esprit. »

[3] Ce fait semble créer une difficulté particulièrement gênante pour Renan. Voici comment il s'en tire : « S'il faut en croire un récit, dit-il, le grand-prêtre l'aurait adjuré de dire s'il était le Messie ; Jésus l'aurait confessé et aurait même proclamé devant l'assemblée la prochaine venue de son règne céleste. *Le courage de Jésus, décidé à mourir, n'exige pas cela.* » (*Vie de Jésus*,

homme ait été fou. Une simple exaltation mentale, une hallucination partielle, ne suffit pas à expliquer humainement ce que ces prétentions ont d'excessif et d'inouï. De toute nécessité, il faut supposer un état de déraison dont la pathologie humaine n'offre aucun exemple approchant, et qui, pour tout homme de bon sens, ne peut être qualifié que de la plus extrême et la plus extravagante folie.

Que cette hypothèse soit impossible à soutenir : soit ! la meilleure preuve en est que Renan n'ose la faire et qu'il éprouve le besoin de s'en défendre hautement : « Le fou, dit-il, ne réussit jamais. Il n'a pas été donné jusqu'ici à l'égarement d'esprit d'agir d'une façon sérieuse sur la marche de l'humanité [1]. » Cela n'empêche pas que seule elle pourrait rendre raison de l'illusion inconcevable de Jésus. Que si la seule hypothèse, capable de résoudre rationnellement le problème, est néanmoins en contradiction trop flagrante avec les faits pour pouvoir être formulée, ne faut-il pas simplement en conclure que le rationalisme est radicalement impuissant à expliquer comme illusoires les convictions messianiques du Sauveur.

Au surplus, examinons l'hypothèse mitigée, telle que Renan a cru pouvoir la proposer. Elle n'est pas seulement récusable *a priori*, comme hors de proportion

p. 409, 410.) Singulière façon d'escamoter les textes ! Remarquez que ce que Renan appelle *un* récit, n'est autre chose que le récit des *trois* synoptiques. Il note lui-même au bas de la page la triple référence : Math., XXVI, 64 ; Marc, XIV, 62 ; Luc, XXII, 69, en ajoutant : « Le quatrième Évangile ne sait rien d'une pareille scène », mais en oubliant de faire remarquer que, d'après ce même quatrième Évangile, Jésus fait une déclaration formelle de sa qualité de Messie-Roi, devant Pilate (Jean, XVIII, 33-37), et les sanhédristes donnent comme motif de la sentence de mort prononcée contre lui, « qu'il s'est prétendu le Fils de Dieu » (Jean, XIX, 7). On peut juger, par cet exemple, de ce qu'il entre de parti pris et d'*a priori*, contraire à toute donnée scientifique, dans les procédés du critique soi-disant indépendant.

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 80.

avec les données du problème, et incapable de rendre raison de prétentions telles que celles du Sauveur : elle est encore ruineuse en elle-même, et en désaccord absolu avec la réalité des faits. Les mêmes difficultés, en effet, qui interdisent au critique de supposer en Jésus une folie complète et proprement dite, ne l'empêchent pas moins de songer à une folie partielle, telle que l'exaltation d'esprit, ou l'hallucination, supposée. La seconde, comme la première hypothèse, est en contradiction formelle avec tout ce que nous savons de plus certain du tempérament intellectuel et moral de Jésus, de sa vie et de ses œuvres.

Qu'on étudie avec attention et sans parti pris, les Évangiles : s'il est un trait qui ressorte d'abord avec évidence dans la physionomie morale du Sauveur, c'est la sincérité profonde de son humilité. Rien n'est blâmé plus sévèrement par lui, chez les pharisiens, que l'orgueil, l'ostentation, le souci de paraître et de prendre partout la première place. Rien n'est plus instamment recommandé à ses disciples, que l'humilité, l'attention à fuir le regard des hommes pour se tenir modeste et suppliant devant Dieu, à l'exemple du publicain. Qui veut entrer au royaume du ciel, doit se faire humble et petit comme un enfant. Que ses disciples se considèrent comme les serviteurs de tous, et des serviteurs inutiles ! Lui-même est venu, non pour être servi, mais pour servir. On le voit repousser les honneurs, se dérober à l'enthousiasme des foules. Il évite les manifestations indiscrètes ; il se retire à l'écart, quand on veut le porter sur le pavois. En toute vérité il peut bien se dire doux et humble de cœur. Or, cette humilité profonde, et au plus haut point sincère, ne devait-elle pas être le préservatif le plus sûr contre un écart d'imagination aussi démesuré, un excès d'orgueil aussi insupportable, que de se croire le Fils de Dieu,

le chef idéal et le juge suprême de l'humanité[1] ?

D'autre part, qui n'a admiré la profondeur et la lucidité de son intelligence, la droiture de sens et l'élévation d'esprit incomparables dont témoignent ses entretiens et tous ses discours ? Nul n'a mieux que lui connu l'homme ; nul n'a donné idée plus haute ni plus excellente de Dieu ; sa philosophie religieuse a éclipsé tous les systèmes antiques ; sa morale est devenue la règle idéale du genre humain ; les plus grands génies se sont faits ses disciples ; aujourd'hui encore, sa doctrine occupe tous ceux qui pensent, ses discours sollicitent les études, et ses sentences forcent l'admiration des plus fiers incroyants. Au témoignage même de Renan, Jésus a « créé le plus bel enseignement pratique que l'humanité ait reçu »[2] ; « il a conçu la réelle cité de Dieu, la « palingénésie » véritable, le sermon sur la montagne, l'apothéose du faible, l'amour du peuple, le goût du pauvre, la réhabilitation de tout ce qui est humble, vrai et naïf. Cette réhabilitation, il l'a rendue en artiste incomparable par des traits qui dureront éternellement. Chacun de nous lui est redevable de ce qu'il a de meilleur en soi[3]. » Or, il paraîtra tou-

[1] M. Harnack l'a justement remarqué : « Ce Jésus qui a appris aux hommes à se connaître eux-mêmes et à être humbles, s'est pourtant appelé, et s'est, à l'exclusion de tous, appelé « le Fils de Dieu » (*Das Wesen des Christ.*, p. 82 ; *L'Essence du Christ.*, p. 139). « Celui qui, en dépit de son humilité, s'appelait le Messie... » (p. 88 ; p. 148). « D'un seul nous savons qu'il a uni l'humilité la plus profonde et la pureté de la volonté avec la prétention d'être plus que tous les prophètes qui ont paru avant lui : le Fils de Dieu » (*Das Christentum und die Geschichte*, 5e éd., 1904, p. 10). — Cf. P. Wernle (*Die Anfänge unserer Religion*, 1901, p. 25) : « L'étonnant en Jésus est qu'il ait conscience d'être plus qu'un homme, tout en gardant la plus profonde humilité devant Dieu. »

[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. 125.

[3] *Ibid.*, p. 294. — « La grandeur et la force de la prédication de Jésus, dit M. Harnack (*Das Wesen...*, p. 33 — *L'Essence...*,

jours invraisemblable et impossible que le sens le plus élevé et le plus perspicace ait pu coexister avec la folie la plus absurde ; la plus haute et la plus belle intelligence du monde ne peut avoir été celle du plus fou des hommes.

Enfin, il n'est personne qui ne soit impressionné par la sagesse, la pondération, la mesure, dont fait preuve le Sauveur en toutes ses démarches et en toute sa conduite. Renan parle d'enthousiasme, d'entraînement, d'exaltation d'esprit : c'était nécessaire à son hypothèse, mais rien n'est plus opposé à la vérité évangélique. S'il est, au contraire, une chose qui contraste avec l'entraînement de la foule, ou l'enthousiasme des disciples, c'est bien la paix, le calme, la gravité de Jésus, la conscience réfléchie et limpide qu'il a de sa mission, la vision sérieuse et tranquille qu'il a de son avenir, la discrétion si pleine de réserve et de délicatesse qu'il met à se manifester. Qu'on prenne l'une après l'autre chacune des scènes évangéliques, on n'y trouvera pas un seul trait qui fournisse un point d'appui à l'affirmation de Renan. Partout, c'est dans une incomparable sérénité qu'apparaît la figure du Sauveur. C'est un

p. 56), se montrent en cela qu'elle est si simple et si riche : si simple qu'elle est renfermée dans chacune des pensées fondamentales qu'il a exprimées ; si riche que chacune de ces pensées semble inépuisable et que nous n'atteignons jamais le fond de ses sentences et de ses paraboles. » M. A. B. Bruce écrit lui-même (art. *Jesus*, § 33, dans l'*Encycl. bibl.*, col. 2454) : « Les intuitions de son esprit sont justes et valent pour tous les âges. On ne peut concevoir avec plus de vérité ni de bonheur Dieu, l'homme, l'idéal moral. Loin d'avoir dépassé sa pensée sur ces thèmes, nous commençons seulement à en percevoir la vraie signification. Combien de temps faudra-t-il encore pour que sa doctrine fondamentale sur la dignité de l'homme obtienne son plein effet ? Et combien s'accorde exactement avec l'ordre moral du monde, tel qu'il est manifesté par toute l'histoire de l'humanité, sa doctrine du sacrifice, à la fois faiblesse et puissance des bons dans un monde mauvais ! »

air de majesté, grave et noble, qui distingue toute sa personne. C'est une possession de soi-même, une maîtrise de ses passions, au milieu des circonstances les plus délicates et les plus diverses, qui en impose, même à ses ennemis [1]. Or, pour tout esprit sincère, un tempérament moral, où l'on constate un équilibre si parfait, n'est-il pas inconciliable, non seulement avec la folie proprement dite et complète, mais encore avec cette hallucination ou exaltation d'esprit dont parle le rationaliste, surtout avec une hallucination aussi extravagante, une exaltation d'esprit aussi démesurément étrange, que celle qu'il faudrait de toute nécessité supposer ?

Faut-il ajouter que l'hypothèse est exclue, d'une manière non moins certaine, par l'action que Jésus a exercée sur ses disciples et sur l'Église primitive, comme par l'influence qu'il a continué d'avoir sur tout l'avenir de l'humanité. Sur ce point, les aveux de Renan sont précieux. « Cette grande fondation, dit-il en parlant de la première Église chrétienne,

[1] M. Wernle, *op. cit.*, p. 25, écrit lui-même : « Jésus est toujours modeste, humble, sain d'esprit et maître de soi et cependant avec cette conscience d'être plus qu'un homme. Il est tout à fait impossible de se représenter une vie intérieure telle que celle-là. » « Dans son ministère public, remarque M. O. Holtzmann (*Das Leben Jesu*, 1901, p. 106), Jésus donne des preuves telles de la netteté et de la sûreté de son jugement, et de la force avec laquelle sa volonté se dirige vers un but toujours bon et bien défini, qu'il est tout à fait impossible d'attribuer ces visions (de son baptême) à quelque affection mentale. » (P. 109, note 1) : « La force avec laquelle il entreprit sa mission de prédicateur montre que Jésus était loin de présenter l'apparence d'un enthousiaste, car l'imagination n'entre pour rien dans sa prédication. » Enfin, dit à son tour M. Harnack (*Das Wesen...*, p. 23. — *L'Essence...*, p. 39) : « Un recueillement paisible, toujours égal, concentré vers un même but, le pénètre. Il ne parle jamais en extase, et l'on trouve rarement chez lui le ton véhément des discours prophétiques. Investi de la plus haute mission, il garde son œil et son oreille ouverts à toutes les impressions de ce qui vit autour de lui : quelle preuve de paix intense et de certitude intérieure ! »

fut bien l'œuvre personnelle de Jésus. Pour s'être fait adorer à ce point, il faut qu'il ait été adorable. L'amour ne va pas sans un objet digne de l'allumer, et nous ne saurions rien de Jésus si ce n'est la passion qu'il inspira à son entourage, que nous devrions affirmer encore qu'il fut grand et pur. La foi, l'enthousiasme, la constance de la première génération chrétienne ne s'expliquent qu'en supposant à l'origine de tout le mouvement un homme de proportions colossales[1]. » Comment accorder avec de telles déclarations l'hypothèse de la folie, même mitigée et partielle ? Ne répugne-t-il pas qu'un déséquilibré ait pu opérer pareilles transformations morales dans son entourage, exercer sur les premiers apôtres chrétiens une action à la fois aussi douce et aussi puissante, enfin être à la tête de ce merveilleux mouvement d'âmes qui s'appelle l'Église primitive ?

Renan ne célèbre pas moins hautement l'incomparable influence exercée par le Christ sur l'avenir du monde. Est-ce donc encore un malheureux halluciné qui a pu lui arracher cet éloge funèbre, où à coup sûr le dithyrambe se montre affecté, mais qui n'en reste pas moins significatif sous la plume de l'incroyant : « Repose maintenant dans ta gloire, noble initiateur. Ton œuvre est achevée ; ta divinité est fondée. Ne crains plus de voir crouler par ta faute l'édifice de tes efforts. Désormais hors des atteintes de la fragilité, tu assisteras, du haut de la paix divine, aux conséquences infinies de tes actes. Au prix de quelques heures de souffrance, qui n'ont pas même atteint ta grande âme, tu as acheté la plus complète immortalité. Pour des milliers d'années, le monde va relever de toi ! Drapeau de nos contradictions, tu seras le signe autour duquel se livrera la plus ardente bataille. Mille fois plus vivant, mille

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 463.

fois plus aimé depuis ta mort que durant les jours de ton passage ici-bas, tu deviendras à tel point la pierre angulaire de l'humanité, qu'arracher ton nom de ce monde serait l'ébranler jusqu'aux fondements. Entre toi et Dieu, on ne distinguera plus. Pleinement vainqueur de la mort, prends possession du royaume où te suivront, par la voie royale que tu as tracée, des siècles d'adorateurs[1] ! » Non, celui qui tient une telle place dans le monde, qui a vu les plus grands génies, comme les esprits les plus humbles, se mettre à son école, qui a fait accomplir à l'humanité un progrès intellectuel, moral et religieux, auquel l'histoire ne connaît rien de comparable, cet homme-là ne peut être un fou, ni un halluciné.

Ce ne peut être un fou ni un halluciné, celui dont Renan a pu écrire encore : « Plaçons au plus haut sommet de la grandeur humaine la personne de Jésus[2]. » « Jésus est l'individu qui a fait faire à son espèce le plus grand pas vers le divin... En lui s'est condensé tout ce qu'il y a de bon et d'élevé dans notre nature... Quels que puissent être les phénomènes inattendus de l'avenir, Jésus ne sera pas surpassé. Son culte se rajeunira sans cesse... Tous les siècles proclameront qu'entre les fils des hommes il n'en est pas né de plus grand que Jésus[3]. »

En résumé, la seule hypothèse qu'ait pu imaginer le rationaliste pour expliquer la conscience messianique du Sauveur est radicalement inconciliable

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 440. — « Jésus-Christ, dit M. Harnack (*Das Wesen...*, p. 44. — *L'Essence...*, p. 74), a mis en lumière pour la première fois la valeur de chaque âme humaine, et personne ne peut défaire ce qu'il a fait. Que l'on prenne à son égard l'attitude que l'on voudra, on ne peut pas ne pas reconnaître que, dans l'histoire, c'est lui qui a élevé l'humanité à cette hauteur. »

[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. 465.

[3] *Ibid.*, p. 474, 475.

avec les caractères les plus certains de sa personne et les plus incontestables réalités de son histoire. Cette hypothèse, nul ne l'a présentée, ni même, peut-on dire, ne peut espérer la présenter, avec plus d'habileté que Renan. Il y a déployé toute la souplesse de son génie, ondoyant et divers, toutes les ressources de son talent de critique et de rhéteur. Or, son explication est si embarrassée, si contradictoire, si imprécise et vague à dessein, qu'elle est incapable de satisfaire un esprit sérieux, qui ne se laisse point prendre à la subtilité du sophisme ni à la magie du style, mais s'attache à faire la critique des preuves et à vérifier la justesse des raisonnements.

On peut même dire que la préoccupation témoignée par notre historien de relever sans cesse, au plus haut point de l'humanité, passée et à venir, la personne de Jésus, l'affectation qu'il met à repousser hautement une accusation formelle de folie ou d'imposture, son insistance à excuser le Sauveur de ce qu'il appelle « un nuage », « une erreur passagère, » quand il s'agit d'une idée fondamentale, fermement maintenue jusque dans la mort[1], la manière ondoyante, délicatement nuancée, pleine de sous-entendus et de circonlocutions habiles, dont il insinue l'idée d'hallucination ou de demi-folie, sans oser en écrire le mot, comme s'il rougissait d'en venir à un tel expédient : on peut dire que tout ce procédé est la meilleure preuve de la fausseté de sa thèse.

Si Renan, avec toutes les subtilités de sa critique et toute la souplesse de son génie littéraire, n'a pu aboutir qu'à une argumentation si légère et à une explication si manifestement contradictoire, c'est, encore une fois, la meilleure démonstration de la vérité des prétentions messianiques de Jésus, et donc, de la vérité du Christianisme.

[1] Voir ci-dessus, p. 158 et 161.

***

Les protestants libéraux, qui, tout en admettant l'existence d'un Dieu personnel, ont néanmoins, trop souvent, l'esprit imbu de principes rationalistes, émettent une théorie de la conscience messianique de Jésus qui garde de nombreux points de contact avec celle de Renan et des rationalistes proprement dits.

Autant qu'on en peut juger par leurs déclarations, souvent imprécises, Jésus pour eux est vraiment Messie, élu de Dieu, mais un Messie purement homme, une sorte de prophète, plus grand que les autres, particulièrement accrédité du ciel pour l'établissement de la religion nouvelle. Né comme les autres hommes, strictement soumis aux lois du développement intellectuel et moral, aussi bien que de la croissance physique, imposées aux fils d'Adam, c'est peu à peu qu'il a pris conscience de sa messianité, par un travail d'esprit analogue à celui que décrit Renan. Son idée messianique fut d'abord vague et incomplète, traversée d'incertitudes et de doutes, mélangée de grossières erreurs. Il fallut l'influence des circonstances extérieures, l'effort patient et laborieux de son esprit personnel, peut-être aussi quelque inspiration intérieure de Dieu, pour la préciser, l'épurer, l'affermir, l'amener à la pleine lumière et à la complète certitude. Ainsi, pour le protestant libéral, comme pour le rationaliste absolu, la conscience messianique du Sauveur résulte d'un travail psychologique compliqué et progressif. Toute la différence est que, tandis que l'un traite cette conscience d'illusoire, l'autre la tient pour fondée sur la réalité.

La théorie a été exposée en particulier par M. Edmond Stapfer, doyen de la Faculté de théologie pro-

testante de Paris, qui, à l'heure actuelle, peut être considéré comme un des principaux représentants du protestantisme libéral en France.

Tout d'abord, M. Stapfer repousse avec énergie la thèse rationaliste de Renan. Jésus, écrit-il, « s'est dit Messie. Cela est prouvé, cela est certain. Comment en est-il arrivé là? Y a-t-il eu folie, oui ou non? Telle est, nous semble-t-il, la seule alternative qui se pose désormais entre les croyants et les non-croyants [1]. » « Renan a dit : Jésus, enivré par le succès, s'est cru le Messie. Il était sain d'esprit au commencement de son ministère, il ne l'était plus à la fin, et son histoire, telle que la raconte Renan, est, malgré les ménagements qu'il y apporte, l'histoire de la surexcitation croissante d'un homme qui a commencé par le bon sens, la clairvoyance, la santé morale d'un noble et beau génie, et qui a fini par une exaltation maladive voisine de la démence. Le mot de folie n'a pas été écrit par Renan, mais la pensée se trouve exprimée à chaque page. Eh bien, les faits s'opposent à cette explication [2]. » « Ce qui frappe au contraire » en Jésus, « plus on l'étudie de près, c'est sa possession de lui-même, sa clairvoyance, son absence complète d'illusion [3]. » « Il est extrêmement remarquable que la foi de Jésus en lui-même et en son œuvre reste absolument identique à elle-même... Cette confiance inébranlable de Jésus en son œuvre, en son Père et en lui-même, est certainement surnaturelle... Il y a, dans cette assurance qu'aucun événement extérieur ne trouble, une preuve d'une force énorme de la nature divine de Jésus [4]. »

[1] E. Stapfer, *Jésus-Christ avant son ministère*, 2e éd., Paris, 1896, p. XI.
[2] E. Stapfer, *Jésus-Christ pendant son ministère*, 2e éd., Paris, 1897, p. 300.
[3] Id., *Jésus-Christ avant son ministère*, p. 207.
[4] Id., *Jésus-Christ pendant son ministère*, p. 283, 285.

Néanmoins, le critique protestant expose la genèse de la conscience messianique et l'évolution qu'elle a dû subir avant d'atteindre la plénitude de sa perfection, d'une manière qui ressemble point par point à celle du critique rationaliste.

Pour M. Stapfer, comme pour Renan, le point de départ de la conscience messianique de Jésus a été le sentiment de son union particulière avec Dieu, connu comme Père, et comme son Père. « Parmi les actes préparatoires de sa vie publique, dit-il, il faut compter la prière, les heures passées avec le Père. Il savait « fermer sa porte » et « prier le Père, qui le « voyait dans le secret » ; mais c'est surtout sur les hauteurs qui entouraient le bourg (de Nazareth) qu'il trouvait la solitude et l'isolement... C'est dans cette nature que Jésus vit, sans cesse, la face de son Père. Ce Père, il le connaît et il l'aime de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa force et de toute sa pensée, depuis le jour où sa pieuse mère lui a appris à balbutier son nom ; et, après avoir trouvé sa paternité dans l'Ancien Testament, dans le récit merveilleux des délivrances accordées à son peuple, il la trouve sur les hauteurs solitaires qui dominent Nazareth[1]. »

La conscience d'être le Messie ne sera que le développement normal de cette conscience première d'être le Fils de Dieu. « Nous croyons, dit M. Stapfer, que c'est le développement intime de sa conscience morale qui a amené Jésus à se déclarer le Sauveur du monde. Sa vocation ne lui est pas venue du dehors, ce ne sont pas les événements qui ont fait de Jésus le Fils de Dieu, car les événements ne s'expliquent que par la conscience qu'il avait d'être le Fils de Dieu[2]. » « Sa foi en sa vocation messianique et sa foi en sa sainteté parfaite ne sont autre chose que la con-

[1] E. Stapfer, *Jésus-Christ avant son ministère*, p. 89, 91.
[2] *Ibid.*, p. 189.

science de son union avec Dieu ou la foi en sa divinité [1]. »

Mais, le passage de la conscience filiale à la conscience messianique dut se faire par une évolution lente et progressive, où des pressentiments, de plus en plus vifs, préparèrent la voie à la complète certitude. « Pourquoi suis-je au monde ? » se demandait l'enfant de Nazareth. « Quelle est ma mission ? Quelle sera ma vie ? » Et parallèlement il se posait cette autre question : « Qui sera le Messie ? Quand paraîtra-t-il ? Quelle œuvre accomplira-t-il ? Dix-huit ans se passeront ainsi, et il arrivera lentement, mais sûrement, à cette conviction inébranlable : le Messie ! c'est moi-même [2] ! »

C'est au baptême que se dénoue le drame intérieur de la conscience de Jésus : par le progrès de ses réflexions personnelles, et sous l'influence d'une révélation intérieure dont le récit miraculeux des Evangiles n'est qu'un symbole expressif, le Sauveur arrive enfin à la pleine conviction de sa messianité. « Le baptême, dit M. Stapfer, marque l'éveil de sa conscience de Messie. Ce qu'il pressentait déjà s'affirme alors ; la question qu'il se posait depuis quelque temps Serait-ce moi ? reçoit sa réponse. La crise intérieure qu'il traversait arrive à sa période aiguë et atteint son dénouement. Il entend la voix de Dieu qui lui dit clairement : « Tu es mon Fils bien-aimé. » Cette voix retentit dans son âme. Jésus entendit Dieu. Nous ne pouvons en douter un instant, car, à partir de cette heure sacrée, sa conviction fut inébranlable. Elle fut une certitude du caractère le plus absolu. Rien ne l'affaiblira désormais. Il arrive à dire : Je suis le Messie, parce que, se sentant enfant du Père, il éprouve l'irrésistible besoin de réaliser cette filialité divine parmi les hommes. C'est le développement

[1] E. Stapfer, *Jésus-Christ avant son ministère*, p. 188.
[2] *Ibid.*, p. 92.

de sa conscience morale qui l'a amené à cette conviction définitive, à cette certitude qui porte pour lui la marque d'une absolue évidence[1]. »

« Mais, quel Messie sera-t-il ? Quelle œuvre accomplira-t-il ? Il se pose cette autre question et va chercher à la résoudre[2]. »

Tout d'abord, et comme à un premier stade, son idéal messianique se dégage de tout ce qu'il renfermait jusque-là de grossier et de matériel. Ce fut à la suite d'une crise intérieure redoutable, dont le récit de la tentation au désert nous retrace un souvenir figuré. « La tentation, dit M. Stapfer, n'a pas été... un fait isolé et momentané. Elle s'est étendue sur la période de la vie de Jésus qui a immédiatement suivi le baptême. Les Évangiles lui assignent une durée de quarante jours ; ce chiffre est symbolique, comme le récit tout entier. Pendant quarante jours, et sans doute plus longtemps encore, Jésus s'est demandé quel Messie il serait. Le récit imagé des Evangiles nous décrit admirablement la crise que traversa son âme et les combats qu'il soutint... Il sait qu'il est le Messie : il ne peut plus écarter la lutte. La voilà ! Elle sera terrible ; elle sera un combat gigantesque dont il sortira vainqueur. Sa conscience en sera le théâtre. Il triomphera de telle sorte que la tentation ne se représentera plus jamais. De quoi triomphera-t-il ? Des idées fausses, des notions erronées de ses contemporains, de tout ce qu'il avait cru et attendu avec son peuple tout entier[3]. » L'idéal messianique sera dégagé « des superstitions et du fanatisme juif », épuré de ses grossiers éléments de royauté terrestre et temporelle. Jésus sera un « Messie spirituel et moral... Son royaume s'établira dans les cœurs, et il n'accomplira qu'une œuvre religieuse »[4].

[1] E. Stapfer, *Jésus-Christ avant son ministère*, p. 152, 153.
[2] *Ibid.*, p. 153.
[3] *Ibid.*, p. 162, 163.
[4] *Ibid.*, p. 176.

Cependant, un dernier progrès restait à faire dans l'idée messianique du Sauveur. Messie spirituel et moral, il lui fallait être encore un Messie souffrant et mourant pour son œuvre. Ce fut l'opposition des pharisiens qui l'amena à prendre conscience de cette douloureuse destinée. « Les notions messianiques vont... changer de nature. Au drame extérieur qui commence (l'opposition des pharisiens), va correspondre un drame intérieur d'une grandeur dont rien n'approche dans l'histoire. La possibilité, puis l'extrême probabilité, et enfin la certitude d'une mort violente et prochaine, tel est l'élément nouveau qui va entrer dans ses prévisions de l'avenir ; et comme sa conviction qu'il est le Messie ne faiblit pas un instant, et que la certitude acquise à cet égard au jour du baptême est définitive et inaltérable, il va concevoir un Messie qui peut être persécuté et mis à mort, et, par conséquent, qui peut disparaître avant l'apparition du royaume. C'était là quelque chose de tellement étrange et inouï, l'association de ces deux idées, mort violente d'une part et messianisme de l'autre, était tellement en dehors de tout ce que pouvait concevoir et imaginer un juif de ce temps-là, qu'il nous est impossible de nous représenter les luttes intérieures que dut livrer Jésus, les étonnements douloureux, les actes d'abnégation et l'immensité du sacrifice auquel il fut appelé... Il est certain que nous ne sonderons jamais les profondeurs de la conscience messianique de Jésus[1]. »

[1] E. Stapfer, *Jésus-Christ pendant son ministère*, p. 222, 223. Cf. la théorie de M. P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 1901, p. 29-31. Le critique décrit dramatiquement la lutte intérieure de Jésus contre le messianisme vulgaire des Juifs : « L'histoire de la tentation figure la rupture de Jésus avec tout ce qu'il y a de fantastique et de dangereux, au point de vue politique, dans le concept du Messie. » Il ne sera pas le Messie des Zélotes ; pas davantage celui des Rabbis ; « il se résigne à être, si Dieu le veut, le Messie rejeté d'Israël et accepté des

Telles auraient été, d'après M. Stapfer, la genèse et l'évolution progressive de la conscience messianique du Sauveur. C'est au fond, la théorie qu'ont exposée, en Allemagne, MM. H. Wendt, Bernhard Weiss, Oscar Holtzmann, et qui obtenait récemment le suffrage de M. Harnack. Il est remarquable, toutefois, que les critiques allemands se montrent beaucoup moins affirmatifs que le critique français, et beaucoup plus réservés à décrire les diverses phases du travail psychologique, par lui si minutieusement détaillé.

Tout d'abord, pour eux, comme pour M. Stapfer, la conscience messianique de Jésus dérive de sa conscience de Fils de Dieu, et se trouvait formée en lui lorsqu'il entra dans sa vie publique.

D'après l'exposé de M. Wendt, Jésus aurait commencé par avoir conscience d'une union filiale très particulière avec le Père céleste, et de dons divins extraordinaires, résultant de cette union. Ce sentiment profond l'aurait préparé, en quelque sorte, à prendre conscience de sa mission messianique, qui devait consister à établir dans le monde le royaume de Dieu, par la communication à tous les hommes de ce qui constituait essentiellement ce royaume, à savoir, l'union filiale avec Dieu [1].

D'où venait en Jésus cette conscience de sa filialité

Gentils ; » enfin, « l'amère expérience qu'il a acquise dans son commerce avec son peuple insinue dans son âme la pensée de la nécessité de ses souffrances, et même de sa mort. » « Ainsi, conclut M. Wernle, Jésus épura, après beaucoup de travail, ce titre de Messie qu'il avait pris d'abord par une impulsion intérieure. Même pour nous après tant de siècles, c'est quelque chose de grandiose de voir cette idée dépouillée de tous ses éléments matériels et égoïstes, si bien que l'image de la royauté glorieuse se trouve changée en la figure tragique de la croix. C'est là, en un mot, qu'est la grandeur de Jésus : il introduit le tragique, là où les autres s'enivraient d'utopies séduisantes et sensuelles. »

[1] H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 2e éd., 1901, p. 91 sq.

divine? M. Wendt en place l'origine dans son étude des Écritures, où le Sauveur apprit à connaître Dieu comme Père, et dans l'éducation de sa famille, où il fut formé à un sentiment religieux très profond et à une tendre piété. Toutefois, remarque le critique, « la certitude, la clarté et la perfection, avec lesquelles Jésus recueillit dans les Écritures la révélation de l'amour paternel de Dieu, ne trouvent pas leur explication suffisante dans la simple influence de la piété de ses parents. Elles ne se comprennent que par le pouvoir spirituel particulier, dont il se sentait miraculeusement investi par Dieu et qu'il regardait comme un gage béni de l'amour de son Père, et par la vive impulsion intérieure qui le contraignait à une obéissance d'enfant envers la divine volonté[1]. »

Or, à cette conviction intime du don reçu de Dieu, à ce sentiment profond de sa grâce spéciale, M. Wendt déclare impossible d'assigner un commencement dans le cours de la vie du Sauveur. « En nous appuyant, dit-il, sur les dernières paroles et les dernières actions qu'inspira à Jésus sa conscience religieuse personnelle, nous pouvons affirmer qu'aussi loin qu'il faille remonter dans son passé pour trouver le point de départ de cette conscience religieuse, toujours il s'était senti dans une relation de filialité avec Dieu. Sans doute, ce sentiment avait grandi en lui, il s'était élargi et approfondi graduellement; à mesure que s'était développée, d'une façon générale, sa vie spirituelle et morale, il avait davantage pénétré la signification vraie de son union affectueuse avec Dieu, davantage senti son investissement par la vie et par la grâce divines, mieux compris son devoir filial envers son Père. Mais, pour obtenir cette situation privilégiée dans la grâce et cet état de liberté

[1] H. Wendt. *Die Lehre Jesu*, 2e éd., 1901, p. 93.

filiale vis-à-vis de Dieu, il n'avait pas eu à se frayer une voie hors du légalisme servile. Du commencement à la fin, il eut conscience d'être en relation filiale avec Dieu... Dès son enfance, il eut le clair sentiment de l'amour paternel de Dieu et de ses rapports de Fils vis-à-vis de son Père ; de bonne heure il fut, et toujours il demeura, plein de foi en cette assurance[1]. »

« Cependant, jusqu'à son entrée dans sa carrière publique, continue M. Wendt, Jésus dût ignorer quel rapport existait entre son expérience intérieure de la paternité divine et de ses relations filiales avec le Père, et, d'autre part, l'établissement du royaume et sa propre messianité. » « Cette connaissance ne fut pas le fruit de réflexions prolongées et progressives ;... elle lui vint soudainement et d'une manière inattendue, par une révélation miraculeuse. » « Au moment où Jésus se soumit au baptême de Jean, il reçut, en effet, la révélation qui éveilla en lui la conscience messianique. Il acquit la conviction d'avoir reçu l'Esprit de Dieu, qui devait être possédé et donné par le Messie, et de mériter, au témoignage même du ciel, les titres de Fils de Dieu et de Bien-Aimé du Père, qui devaient encore appartenir au Messie, selon les promesses de l'Ancien Testament. Sans doute, déjà auparavant, Jésus s'était senti le Fils de Dieu et l'objet des divines complaisances ; mais, à la suite de cette révélation, il comprit la prééminence insigne des relations filiales qui l'unissaient avec Dieu, et la position unique qu'en vertu de cette prééminence il occuperait dans l'établissement du royaume. » « La conscience de son investissement spécial par Dieu et de sa situation incomparablement privilégiée entre les hommes dut lui révéler sa mission particulière. » « Il ferait connaître aux autres hommes ces relations

[1] H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 2e éd., 1901, p. 93-94.

filiales avec le Père et les aiderait à les réaliser : ainsi serait-il le Messie, le fondateur du royaume de Dieu[1]. »

M. B. Weiss pose également en principe que « la conscience messianique de Jésus est arrivée graduellement à sa maturité : c'est un fait, dit-il, qui est en connexion manifeste avec son développement humain authentique »[2].

Comme M. Wendt, il fait dériver cette conscience messianique de la conscience filiale. « Jésus, dit-il, est parti de la conscience de sa filiation morale et est arrivé à la conscience de sa mission officielle... Sa filiation divine est le fondement premier de la vocation spéciale qui lui est conférée comme au Fils de l'homme, et de la dignité qui déjà lui appartient et lui appartiendra plus particulièrement un jour ; car, seul, l'élu privilégié de l'amour divin peut être appelé à la plus haute vocation[3]. »

Mais, tandis que M. Wendt semble dater du baptême la conscience prise par Jésus de sa messianité, tandis que M. O. Holtzmann place expressément sur les bords du Jourdain « l'éveil de la conscience messianique », si bien qu'auparavant Jésus se serait simplement cru appelé au royaume, obligé, comme les autres, au baptême de pénitence, et seulement à la vision du baptême aurait pris conscience d'être le Messie eschatologique, vice-gérant de Dieu dans le royaume des cieux[4], M. Weiss affirme que la plénitude de la conscience messianique existait en Jésus au moment de sa rencontre avec le précurseur. La révélation des bords du Jourdain lui aurait seulement signifié, de la part de Dieu, que l'heure était

[1] H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 2e éd., 1901, p. 95-98.
[2] B. Weiss, *Das Leben Jesu*, 4e éd., 1902, t. I, p. 276.
[3] Id., *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.*, 7e éd., 1903, p. 61, note 3, et p. 62.
[4] O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 106, 107.

venue pour lui d'accomplir la mission messianique, dont il avait déjà personnellement connaissance, et, en même temps, la descente de l'Esprit-Saint lui aurait communiqué les qualités et pouvoirs nécessaires pour l'accomplissement de cette mission. « Jésus, dit-il, était pleinement conscient de sa messianité, lorsqu'il se présenta au baptême ; » mais « il avait dû attendre l'appel de Dieu, lui annonçant que l'heure avait sonné pour le salut de son peuple ». « Dans l'ordre de Dieu qui l'appelait lui aussi au baptême, il vit le signe longtemps attendu par lequel son Père lui signifiait que le moment était arrivé d'entrer dans sa carrière messianique[1]. »

Sur ce point, de la signification du baptême par rapport à la conscience messianique, et de la dépendance de celle-ci vis-à-vis de la conscience filiale, les idées de M. Harnack ne diffèrent pas sensiblement de celles qu'ont exposées MM. Wendt et B. Weiss.

M. Harnack place, lui aussi, au point de départ de la conscience messianique, l'idée qu'avait Jésus de ses relations filiales avec Dieu. Pour lui, Jésus était convaincu de connaître Dieu, comme ne l'avait encore fait personne, et d'avoir avec lui une union d'une intimité incomparable : de là, le sentiment qu'il était le Fils de Dieu ; de là, la persuasion qu'il avait mission de communiquer aux hommes sa connaissance de Dieu comme Père, et de leur faire ainsi partager ses relations de fils de Dieu. « Jésus, dit-il, était convaincu qu'il connaissait Dieu comme personne avant lui ne l'avait fait, et il savait que c'était sa mission de communiquer aux autres, par ses paroles et par ses actions, la connaissance de Dieu, et, par suite, de les rendre enfants de Dieu. Possédant cette conscience, il se considérait comme le *Fils* élu et appelé, comme le Fils de Dieu, et c'est pourquoi il

[1] B. Weiss, *Das Leben Jesu*, t. I, p. 283, 296, 298.

pouvait dire : « Mon Dieu et mon Père ! » et dans cette invocation il faisait entrer quelque chose qui ne convenait qu'à lui seul[1]. »

C'est aussi de la conscience de sa filiation divine que M. Harnack fait dériver en Jésus la conscience de sa messianité. Mais le professeur de Berlin se refuse à expliquer le passage de l'une à l'autre conscience, et se borne à noter que la conviction messianique devait être déjà formée au début du ministère public. « Jamais, dit-il, nous ne pénétrerons les phases intérieures que Jésus a traversées pour passer de la certitude qu'il était le Fils de Dieu à celle qu'il était le Messie annoncé... La plus ancienne tradition avait acquis la conviction par une expérience intérieure que Jésus, à son baptême, savait qu'il était le Messie. Nous ne pouvons contrôler cette croyance, et nous ne sommes pas davantage en état de la nier ; il est très vraisemblable qu'au début de sa vie publique, son opinion était fixée en lui. Les Évangiles donnent au commencement de sa vie publique une histoire de tentation remarquable. Ce récit suppose qu'il se regardait déjà comme le Fils de Dieu, comme celui à qui était confiée la mission d'accomplir ce que Dieu avait promis à son peuple ; on le voit du reste résister à des tentations qui avaient rapport à sa conscience messianique[2]. »

Mais si, à l'inauguration de son ministère, le Sauveur est ainsi pleinement conscient de sa vocation messianique, a-t-il dès lors une connaissance, également parfaite et définitive, du rôle précis qui lui est réservé en qualité de Messie ?

Les critiques allemands sont loin d'approuver, sur ce point, la théorie avancée par M. Stapfer. Ils estiment que la tentation du désert a contribué, pour une

[1] A. Harnack, *Das Wesen des Christ.*, p. 81. — *L'Essence du Christ.*, p. 138.

[2] Id., *Ibid*, p. 87 sq. ; — p. 147 sq.

certaine part, à former les idées du Sauveur concernant sa mission ; mais à la manière dont ils exposent les choses, il ne s'agit pas, à proprement parler, d'épuration de l'idéal messianique, ni de rupture avec des conceptions erronées, qu'il aurait empruntées à son milieu et à son temps.

M. O. Holtzmann se contente de dire : « Jésus, sans doute, ne tira pas du premier coup toutes les conclusions renfermées dans sa croyance messianique ; mais une force intérieure pressa ses réflexions jusqu'à ce qu'il fût arrivé à une pleine compréhension de son rôle. » « Jésus a communiqué à ses disciples l'histoire des luttes intérieures qui exercèrent, durant quelques jours, son esprit, au sortir de la révélation messianique. » « Ce qui l'exerça alors, dans les profondeurs de son âme, fut la grande promesse attachée au nom de Messie : Tu seras le Seigneur du monde. » « Il lui fallait concilier le sens de son devoir envers Dieu, et la conscience, nouvellement éveillée en lui, qu'il était le Messie [1]. »

« Après avoir reçu, dit à son tour M. Wendt, la révélation soudaine et miraculeuse de sa messianité, Jésus sentit son esprit envahi par des doutes, et comprit l'obligation impérieuse qui lui incombait, en raison de son investissement messianique, d'en avoir une solution immédiate et décisive. » « Ce n'étaient pas des représentations ni des convoitises qui eussent leur source dans son propre naturel, égoïste et mauvais. Il faut sûrement repousser cette hypothèse d'une tentation venant des dispositions personnelles de Jésus. Mais il y avait des idées et des espérances messianiques, qu'il avait simplement, jusqu'alors, vues régner autour de lui, parmi les traditions courantes de ses compatriotes, et qui maintenant entraient en lui-même, en ce sens qu'elles lui étaient

[1] O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 107, note ; p. 111, 118.

connues et se représentaient à son esprit, sans qu'il fût besoin de moyen extérieur et étranger. Elles se présentaient avec une certaine apparence de vérité et de conformité aux Écritures, et, par là, devenaient des tentations véritables, qu'il lui fallut surmonter par la lutte. Cependant, en les examinant, Jésus perçut les principes impies sur lesquels elles étaient fondées, et pour autant les regarda et les traita comme des suggestions de Satan. » « A partir de ce moment, il ne connut plus de perplexité intérieure ni de doute... Désormais, il pouvait entreprendre son ministère public avec une conviction inébranlable de sa messianité, avec une merveilleuse clarté de vue et une fermeté de sentiment remarquable, touchant le royaume de Dieu [1]. »

Pareillement, M. B. Weiss estime que les suggestions mauvaises, contre lesquelles lutta le Sauveur, représentaient, non ses propres convictions présentes, ni ses désirs ou inclinations personnelles, mais des idées et des images qui lui étaient demeurées étrangères. « Jésus, dit-il, était venu au désert dans le dessein exprès de connaître les moyens ordonnés par Dieu pour l'accomplissement de sa mission, et de se déterminer après un clair discernement des volontés divines... Au cours de ces réflexions, dut nécessairement se présenter à son esprit le tableau de l'idéal messianique, opposé au plan divin... Ce tableau des moyens terrestres et impies, qui pouvaient le mener à son but, ne venait pas du fond impur de ses convoitises personnelles, mais bien du monde extérieur qui l'entourait. Malgré la séduction qu'il pouvait exercer sur la sensualité naturelle, Jésus l'estima une illusion de Satan, qui tentait de le faire dévier de la voie voulue par Dieu [2]. »

M. Harnack, nous l'avons vu, se contente d'obser-

[1] H. Wendt, *op. cit.*, p. 98, 99, 102.
[2] B. Weiss, *Das Leben Jesu*, t. I, p. 315, 316.

ver, en parlant du Sauveur : « Les Évangiles donnent, au commencement de sa vie publique, une histoire de tentation remarquable. Ce récit suppose qu'il se regardait déjà comme le Fils de Dieu, comme celui à qui était confiée la mission d'accomplir ce que Dieu avait promis à son peuple[1]. »

Ainsi réservés à parler de transformations dans la manière dont Jésus aurait envisagé, au cours de sa vie, sa mission messianique, les critiques allemands le sont encore davantage à retracer la prétendue évolution qui se serait produite dans les idées du Sauveur, au sujet de sa destinée souffrante et de sa mort.

M. Wendt reconnaît que les données évangéliques n'autorisent aucunement les conclusions de M. Stapfer sur ce point. « Comment, dit-il, Jésus a-t-il pris graduellement connaissance de la nécessité et de la valeur de sa mort, nous ne sommes pas en mesure de le décrire d'une façon circonstanciée, car nos sources ne nous fournissent aucune donnée à cet effet. » Lui-même se borne à proposer l'hypothèse que le Sauveur aurait été, dès l'abord, convaincu qu'il faudrait donner sa vie pour le royaume, mais qu'il aurait appris des circonstances, au fur et à mesure des événements, quand et de quelle manière devait s'accomplir ce sacrifice.

« De ce que Jésus, dit-il, parla pour la première fois publiquement après la confession de Pierre de ses souffrances et de sa mort, il ne suit naturellement pas que lui-même ait perçu aussi pour la première fois à ce moment la destinée souffrante qui l'attendait. Bien plutôt, l'assurance intérieure avec laquelle il affirme la nécessité de son destin et repousse la contradiction de Pierre, témoigne que déjà il avait surmonté et dissipé l'épreuve que cette pers-

[1] Cité ci-dessus, p. 181.

pective de souffrance offrait pour sa conscience messianique. Quand et comment la pensée de sa passion a-t-elle commencé à se glisser en son esprit? Est-ce aussitôt à l'inauguration de son ministère? Ou bien cette pensée lui est-elle survenue plus tard comme un élément absolument nouveau dans son horizon intellectuel? On aurait tort, à mon avis, de s'enfermer dans cette alternative. Alors même que Jésus n'aurait pris conscience de sa mort prochaine et violente que dans le cours de son ministère, cette idée de souffrance n'a pas été nécessairement quelque chose d'entièrement neuf et d'étrange dans ses pensées. Elle a pu être le simple développement de ces idées fondamentales qui, depuis le début de la conscience messianique, faisaient partie des convictions essentielles de Jésus. Et qu'elle l'ait été de fait, c'est ce qu'il faut supposer, si l'on veut avoir de son origine une explication psychologique satisfaisante, et qui s'accorde avec la tradition évangélique. » « Renoncements et souffrances, liés à sa vocation particulière, durent lui paraître dès le début comme une nécessité à laquelle il lui fallait se soumettre par obéissance à l'égard de Dieu et par dévouement pour les hommes... Mais ce n'est que graduellement, durant le cours de son ministère, et au fur et à mesure de son expérience, qu'il put se rendre compte de la nature précise et de l'intensité spéciale des souffrances qui devinrent effectivement son lot. » « Il dut se convaincre, avec une évidence croissante, qu'il ne pouvait espérer une transmission régulière et paisible de son message concernant le royaume, mais qu'il se trouverait aux prises avec des oppositions et des persécutions terribles, qui demanderaient le sacrifice de sa vie pour le royaume de Dieu[1]. »

La pensée de M. B. Weiss ne paraît pas différer,

[1] H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, p. 489-491.

sur ce point, de celle de M. Wendt : « Il est impossible, dit-il, de prouver que Jésus se soit référé directement à sa mort avant l'épisode de Césarée de Philippe... Mais il ne suit aucunement de là que Jésus n'ait eu qu'à ce moment, ou depuis peu, la pensée de sa mort... La prescience de Jésus relativement à sa destinée ne reposait pas simplement sur des pressentiments humains et des prévisions naturelles ; elle s'appuyait sur cette lumière permanente, par laquelle l'Esprit-Saint, résidant en lui, lui manifestait sans cesse les volontés divines, et qui le dispensait de toute combinaison et de toute préoccupation personnelles. Cependant, cette prescience même devait être gouvernée par la loi fondamentale de la prophétie... Il ne fut possible à Jésus d'inférer la nécessité de sa mort que dans la mesure où l'événement était rendu inévitable par sa préparation historique. » « Ainsi apprit-il des circonstances la nécessité de sa mort, non qu'il l'eût jusqu'alors absolument ignorée, mais parce que la suite des faits la lui manifestait à ce moment[1]. »

« Jésus, dit à son tour M. O. Holtzmann, se croit le Messie. Mais il sait que le Messie, quand il introduira le royaume, viendra sur les nuées du ciel. Il faut donc que lui-même, avant d'apparaître dans sa gloire, soit d'abord élevé à Dieu. Pensa-t-il immédiatement que cela se réaliserait par sa mort, nous ne savons. En tout cas, le contraste entre sa condition, au moment où il parle, et la gloire qu'il espère dans l'avenir, doit avoir contribué à faire naître en lui la conviction que le royaume de Dieu, malgré sa proximité, n'arriverait pas sans événement intermédiaire ni sans préparation[2]. »

Enfin, M. Harnack ne semble pas condamner moins expressément les conjectures fantaisistes de M. Stap-

[1] B. Weiss, *Das Leben Jesu*, t. II, p. 259-262.
[2] O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 139.

fer. Que, dans le cours de son ministère, Jésus ait eu à modifier ses idées touchant la nature de son rôle et sa destinée messianique, « cela n'est pas impossible [1], » dit-il, mais le fait lui-même ne peut être établi sur les données de l'histoire. « Si nous ne nous méprenons pas, pendant la période de la vie de Jésus qui nous est connue, il n'y a pas eu de crises, ni d'orages, et point de rupture avec sa vie passée... En lui tout se passe aussi naturellement que s'il ne pouvait pas en être autrement, la source jaillit des profondeurs de la terre, claire et ininterrompue. On nous montre un homme qui, à l'âge de trente ans, semble n'avoir pas souffert de luttes dans son âme, de luttes après lesquelles il ait brûlé ce qu'il a adoré, et adoré ce qu'il a brûlé ! On nous montre un homme qui a brisé avec son passé pour appeler les autres à se convertir, sans qu'il parle jamais de sa propre conversion ! Cette considération exclut la possibilité que sa vie se soit passée au milieu de contrastes intérieurs, encore que les émotions, les tentations et les doutes ne lui aient pas manqué [2]. »

Telle est l'attitude que tiennent aujourd'hui, en face des incroyants absolus, les protestants aux nuances diverses, qui gardent la foi au Christ, mais en un Christ plus ou moins amoindri, dont souvent ils se préoccupent trop de mettre le côté humain en relief, aux dépens du côté surnaturel et divin.

Au rang même des catholiques, un écrivain a cru pouvoir récemment proposer des opinions assez semblables à celles que nous venons d'exposer.

M. Loisy, tout d'abord, a paru approuver, au nom de la critique, l'hypothèse de la dérivation de la conscience messianique par rapport à la conscience filiale. « Le critique, dit-il, peut conjecturer que le

[1] A. Harnack, *op. cit.*, p. 88 ; — p. 150.
[2] *Ibid.*, p. 21 ; — p. 36.

sentiment filial a précédé et préparé la conscience messianique, l'âme de Jésus s'étant élevée par la prière, la confiance et l'amour, au plus haut degré d'union avec Dieu, en sorte que l'idée de la vocation messianique a couronné comme naturellement ce travail intérieur[1]. »

D'autre part, tout en se prononçant contre les exégètes qui prétendent dater du baptême la conscience messianique de Jésus, M. Loisy estime que c'est à ce moment-là seulement que le Sauveur arriva à la plénitude de cette conscience. « Il peut y avoir, dit-il, un peu de convention dans le récit du baptême ; mais ce récit prouve, du moins, que la tradition la plus ancienne rattachait à cette circonstance l'entrée de Jésus dans la pleine conscience et possession de son rôle. Pourquoi le développement de la conscience messianique ne se placerait-il pas avant le baptême[2] ? » A son sens, la circonstance du baptême doit avoir marqué « un moment décisif dans la carrière du Sauveur »[3] ; elle « peut avoir eu une influence décisive sur le développement de sa conscience messianique »[4] ; si bien que « le baptême marque une date importante pour Jésus lui-même, dans son développement intérieur, et non seulement pour la manifestation extérieure de sa vie divine »[5].

M. Loisy insinue encore que, si le Sauveur a eu pleinement conscience de sa qualité de Messie, dès le début de sa vie publique, cependant la forme spéciale de son rôle messianique ne s'est précisée dans sa

[1] A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 1902, p. 56.

[2] A. Loisy, dans la *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1903, p. 301.

[3] Id., *L'Évangile et l'Église*, p. 55 (cité ci-dessus, p. 90, note 1).

[4] Id., dans la *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1904, p. 91 (cité *Ibid.*).

[5] Id., *Le quatrième Evangile*, 1903, p. 233. Cf. *Ibid.*, p. 71 : « Selon les Synoptiques, Jésus de Nazareth, *ayant pris conscience de sa mission providentielle*, commence à prêcher... »

pensée qu'au cours de son ministère. « La lecture des Synoptiques, dit-il, laisse entrevoir que Jésus ne s'est pas d'abord présenté ouvertement comme le Messie, et qu'il ne s'est même pas déclaré tel à ses disciples : il a laissé leur foi se former lentement. On dirait même, ajoute-t-il, que la conscience qu'il a eue de sa mission s'est développée en lui, et que sa conduite à l'égard de la foule et de son entourage a été en rapport avec le progrès intérieur de sa pensée et de ses desseins[1]. » Si Jésus, dit-il ailleurs, a eu conscience de sa vocation messianique avant la confession de Pierre, « il est évident que la forme spéciale de son rôle s'est précisée pour lui-même en ce temps-là ; que l'idée du royaume était auparavant dominante dans son esprit[2]. »

Enfin, M. Loisy s'exprime comme s'il admettait que le Sauveur a pris, au cours de son ministère, et sous l'influence des événements, conscience de sa destinée souffrante. « Jésus sait, dit-il, qu'il doit porter l'Évangile à Jérusalem, mais l'expérience faite en Galilée l'avertit de l'issue funeste que peut avoir cette démarche nécessaire ; il obéit à la loi de sa destinée[3]. » Aussi verrons-nous ci-après comment le même critique s'efforce d'éliminer les textes qui accusent de bonne heure, en Jésus, la prescience de sa mort.

* * *

Qu'y a-t-il à admettre de toutes ces hypothèses, de celles qu'ont exposées, avec des nuances diverses, les critiques protestants, et de celle relativement modérée, que propose à son tour M. Loisy ?

Est-il permis, en s'appuyant sur l'Évangile, de fixer

[1] A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, p. 252.
[2] *Ibid.*, p. 69.
[3] Id., *Autour d'un petit livre*, p. 89.

à tel ou tel moment de la vie de Jésus le point d'origine de sa conscience messianique ? Cette conscience messianique elle-même, a-t-on le droit de la faire dériver de la conscience filiale ? Enfin, dans quelle mesure est-on fondé à admettre une évolution proprement dite dans la manière dont le Sauveur a envisagé sa destinée de Messie ? Ce sont là questions à résoudre par un examen impartial de l'histoire.

Or, pour qui étudie attentivement les documents évangéliques, voici les faits qui se laissent sûrement constater, en réponse à notre triple question.

Tout d'abord, les déclarations de Jésus, telles qu'elles se rencontrent dans les Evangiles, ne paraissent présenter aucune trace d'une évolution qui se serait produite dans les idées du Sauveur, soit touchant sa qualité de Messie, soit concernant la destinée qui l'attendait comme Messie.

Pour la dernière année, la chose ne saurait faire de doute. Que l'on parcoure toute la série des déclarations positives de cette fin de ministère, on trouvera ces déclarations constamment uniformes. Depuis la réponse à la confession de saint Pierre jusqu'aux aveux suprêmes devant le sanhédrin, elles se présentent toujours aussi nettes et aussi fermes, exprimées avec le même calme et dans une égale possession de soi : Jésus est le Messie, il doit souffrir et être mis à mort, en accomplissement des Écritures, mais il ressuscitera, et, à la fin des temps, il viendra pour juger tous les hommes et inaugurer glorieusement le règne éternel de Dieu.

Dans les deux années antérieures, il est vrai, le Sauveur observe une discrétion étonnante ; extrême est sa réserve, tant à dévoiler positivement sa qualité de Messie, qu'à se prononcer d'une manière explicite sur le rôle qu'il doit accomplir comme Messie. Mais, à cette réserve, nous avons trouvé

des motifs tout autres qu'une ignorance dans son esprit ou une incertitude dans ses pensées. C'est une chose établie pour quiconque veut se rendre un compte exact de l'attitude du Sauveur : sa réserve touchant sa dignité de Messie lui était inspirée, uniquement, comme mesure de sagesse, par les dispositions intellectuelles et morales de ses auditeurs, et par la nécessité du dessein providentiel à accomplir.

Quelle que fût sa réserve à se manifester, il n'en avait pas moins, dès le début de son ministère, pleine conscience de sa vocation messianique : les critiques protestants, comme M. Loisy, ne font aucune difficulté de le reconnaître. Mais alors, de quel droit nier que, nonobstant cette même réserve, parfaite fût aussi la conscience qu'il avait dès lors de sa destinée, et complète, l'idée qu'il se faisait de son rôle messianique?

C'est d'une façon toute gratuite que l'on profite de la discrétion gardée par le Sauveur pour l'accuser d'ignorance ou d'incertitude sur tel ou tel point de sa destinée, et supposer dans ses idées messianiques des développements graduels et de véritables transformations. Jésus a pu dévoiler progressivement sa pensée, tenant compte des circonstances extérieures et s'accommodant aux dispositions de son auditoire ; il l'a fait visiblement pour ce qui est de sa dignité essentielle de Messie : il a pu le faire en ce qui regarde la nature particulière de son rôle de Messie ; mais, encore une fois, rien, dans les textes, n'autorise à supposer qu'il y ait eu, sur ce point, évolution proprement dite dans l'intime même de sa conscience.

M. Stapfer estime que la tentation aurait occupé, dans la vie de Jésus, une période de temps plus considérable que celle que rapportent les Évangiles, et, à son dire, elle aurait consisté en une véritable lutte intérieure contre les préjugés de son éducation tou-

chant la royauté temporelle du Messie. Or c'est là une interprétation personnelle, que l'on peut qualifier d'arbitraire et de fantaisiste. Rien, dans nos documents, n'autorise à supposer, en dehors de l'épisode du désert, une période de temps prolongée, durant laquelle le Sauveur serait demeuré aux prises avec la tentation. Rien surtout ne favorise l'hypothèse d'un conflit intérieur proprement dit, entre des idées personnelles erronées et la révélation nouvelle de sa vocation messianique.

Cette hypothèse, en effet, est d'abord en contradiction avec tout ce qui nous est rapporté de la prédication et du ministère de Jean-Baptiste, antérieurement à la tentation et au baptême. Le Messie annoncé par le Précurseur n'est, en aucune façon, le Messie roi temporel des fausses espérances juives : « C'est, avant tout, remarque M. O. Holtzmann, le Messie, juge du monde [1]. » Le Précurseur lui-même n'a rien du héraut qui conviendrait à un souverain terrestre : c'est en anachorète qu'il se présente ; ce qu'il annonce, c'est l'approche du jugement ; et, comme préparation à l'arrivée messianique, il ne recommande que la pénitence, dont son baptême est le symbole, la justice et la charité. « D'espérances politiques, associées avec l'arrivée du Baptiste, on ne nous dit pas un mot [2]. »

D'autre part, pour nous en tenir au seul fait de la tentation, si quelque chose ressort nettement du récit synoptique, c'est que la tentation est extrinsèque au Sauveur et qu'il n'y a pas la moindre apparence de trouble réel en son âme. M. Wendt et M. B. Weiss l'ont très bien observé [3].

[1] O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 94.
[2] *Ibid.*
[3] Cf. W. Sanday, art. *Jesus-Christ*, dans le *Dict. of the Bible*, p. 612 : « Il n'entra pas même dans son esprit une ombre passagère de cette ambition qui remplit les meilleurs des conquérants terrestres. Il fut résolu à ne pas se prêter le moins du monde à l'orgueil national des Juifs. »

Eux-mêmes, sans doute, — et M. Loisy paraît être de leur avis [1], — se refusent à voir dans cet épisode une tentation véritable du démon, et ils le prennent pour un symbole du va-et-vient des pensées de Jésus, réfléchissant aux moyens d'accomplir sa mission divine. Mais il reste que ces critiques réprouvent l'idée d'un changement substantiel qui se serait produit alors dans l'état d'esprit du Sauveur. Et nous avons vu que mieux vaut accepter le récit évangélique, tel qu'il nous est offert [2].

M. Stapfer estime encore, à la suite de Renan, que Jésus aurait d'abord espéré réaliser le royaume messianique sans avoir besoin de subir la souffrance ni la mort, et que c'est seulement en présence de la haine, de plus en plus menaçante, témoignée par les Pharisiens, qu'il aurait pris conscience de la nécessité de périr sous les coups de ses ennemis. Cette hypothèse, pas plus que la précédente, n'est établie sur les faits.

C'est un fait que, à partir de la confession de saint Pierre, Jésus parle fréquemment de sa mort et témoigne connaître exactement les circonstances dans lesquelles elle se produira.

Ces déclarations ne sont aucunement rattachées par le Sauveur à l'expérience qu'il aurait faite de l'hostilité des Pharisiens, et rien, dans les textes, n'autorise à supposer une telle relation de dépendance. Si c'est à ce moment précis de son ministère que Jésus commence à s'exprimer ouvertement, au sujet de ses derniers jours, il faut en voir le motif dans l'ordre général qui a présidé à sa manifestation. Rien n'était plus éloigné de l'esprit des apôtres que la pensée des souffrances du Messie ; rien de plus opposé à leur cours d'idées ordinaire que la perspective du crucifiement. Aussi les prédictions relatives

[1] Voy. ci-dessus, p. 90, note 1.
[2] Voy. ci-dessus, p. 92.

au grand scandale sont-elles retardées par le Sauveur jusqu'au moment où la foi des disciples paraît établie et confirmée, d'une façon décisive. Il est même remarquable de voir, à partir de l'épisode de Césarée, comment chaque manifestation plus expresse de sa dignité messianique est accompagnée d'une annonce plus explicite de sa mort[1]. Il s'établit une sorte de compensation entre l'éclat nouveau dont brille sa messianité et la sombre vision de son crucifiement prochain, entre l'épreuve redoutable que sa passion doit créer pour la foi, et l'assurance, fournie par ses paroles et par ses actes, qu'il est bien le Messie, fondateur du royaume de Dieu. D'autre part, telle apparaît à ce moment la pensée du Sauveur, telles la précision et la certitude, avec lesquelles il annonce sa destinée, que sa conviction sur ce point semble déjà ancienne, ou plutôt, qu'elle se présente, non comme une conviction acquise par expérience ordinaire, mais comme une assurance d'ordre surnaturel, qui s'est trouvée en son esprit depuis l'origine.

C'est d'ailleurs un autre fait que les trois Synoptiques placent dans la bouche de Jésus, dès le début de son ministère, une déclaration discrète, néanmoins suffisamment précise, relativement à sa disparition du milieu des siens par la mort : « Viendront les jours, dit-il, où l'époux sera enlevé aux amis de l'époux : alors sera le temps de la privation et du jeûne[2]. » La forme

[1] Remarquer la gradation : Au début du ministère (Marc, II, 20 et parall.), simple annonce de la disparition violente ; à Césarée de Philippe et en Galilée, annonce plus détaillée de la réprobation par les autorités religieuses, de la mise à mort et de la résurrection au troisième jour ; au terme du suprême voyage, prédiction très circonstanciée de la trahison qui livrera le Sauveur aux autorités juives, de la condamnation, de l'exécution de la sentence par les mains des Gentils, des moqueries, crachats et coups de fouet, enfin de la mort et de la résurrection.

[2] Marc, II, 19-20, = Math., IX, 15 = Luc, V, 34-35. — A la suite de Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, t. II, 1899, p. 188), M. Loisy

parabolique de la déclaration, la façon étroite dont elle se relie au contexte et aux autres sentences, indubitablement authentiques, paraissent en garantir d'une façon absolue l'historicité [1].

L'hypothèse de M. Stapfer semble donc, aussi bien que celle de Renan, en opposition formelle avec l'histoire. M. Harnack l'a justement remarqué, lorsqu'il

(*Etudes évangéliques*, 1902, p. 43, note 1 ; Cf. art. sur *Le second Evangile*, dans la *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1903, p. 519) écrit : « La parole sur les garçons de noces qui jeûneront quand l'époux leur sera enlevé se présente maintenant comme une allégorie. Mais si Jésus s'était désigné lui-même comme époux, son argumentation n'aurait pas eu de force probante ; il aurait simplement affirmé que ses disciples ne pouvaient pas jeûner tant qu'il était avec eux. Le sens primitif de la réponse paraît avoir été : les garçons de noces ne peuvent jeûner tant qu'ils sont en fête avec l'époux ; si l'époux vient à être enlevé inopinément, la fête est finie, les compagnons de l'époux sont affligés ; ainsi les disciples du Baptiste jeûnent, n'ayant plus leur maître, et ceux de Jésus ne jeûnent pas, l'ayant avec eux. » — Cette interprétation de M. Loisy est motivée par l'esprit de système : on veut, à tout prix, exclure de l'enseignement authentique de Jésus, pour l'attribuer à la tradition subséquente, ce qui se présente sous forme d'allégorie. (Voir ci-après, p. 309.) Mais, dans cette interprétation même, la réponse du Sauveur contiendrait une allusion suffisamment claire à sa disparition : la comparaison, tirée des garçons de noces, s'appliquant à ses disciples, aussi bien qu'à ceux du Baptiste, l'enlèvement de l'époux se rapporterait à son propre enlèvement, violent et inopiné (ἀπαρθῇ), aussi bien qu'à celui du précurseur. Et ce qui indique bien que Jésus n'a pas simplement prononcé la sentence parabolique, au sens très général, que l'on prétend, mais a voulu, sous un certain voile allégorique, se représenter lui-même dans l'époux en question et faire réellement entrevoir sa mise à mort, c'est l'emploi de ce futur, qui a toutes les apparences du futur de prédiction, et que l'*a priori* seul pourrait faire mettre sur le compte des rédacteurs évangéliques : « *Viendront* les jours où l'époux leur *sera enlevé* ; c'est *alors, en ce jour-là*, qu'ils *jeûneront*. » Cf. P. Lagrange, dans la *Revue biblique*, avril 1903, p. 307.

[1] D'après N. Schmidt, art. *Son of man*, § 46 (dans l'*Encycl. biblica*, col. 4739), la présente déclaration « est aussi clairement un *vaticinium ex eventu* (Volkmar), que les paroles concernant les habits et les outres de vin sont indubitablement authen-

écrivait : « Pendant la période de la vie de Jésus qui nous est connue, il n'y a pas eu de crises, ni d'orages, et point de rupture avec sa vie passée... En lui tout se passe aussi naturellement que s'il ne pouvait en être autrement ; la source jaillit des profondeurs de la terre, claire et ininterrompue... Cette considération exclut la possibilité que sa vie se soit passée au milieu de contrastes intérieurs[1]. »

L'hypothèse plus discrète, émise par les autres critiques, et d'après laquelle Jésus aurait eu de bonne heure la prévision générale de sa mort, mais n'en aurait connu que peu à peu, au fur et à mesure des événements, les conditions spéciales et les circonstances précises, paraît elle-même fondée, plutôt sur une conception philosophique *a priori*, que sur une étude purement scientifique des textes. Les Évangiles, sans doute, nous montrent le Sauveur découvrant lentement et progressivement à ses disciples la sombre perspective des derniers jours ; mais ils ne laissent aucunement entendre que cette succession et ce progrès, qui ont marqué ses prédictions, aient également affecté sa science intérieure et ses intuitions personnelles. Ce qu'ils attestent, au contraire, nettement, c'est que, dès après la confession de saint Pierre, Jésus prédit, de la façon la plus circonstanciée, sa condamnation, sa passion ignominieuse, sa mort sur la croix, sa résurrection au troisième jour. A coup sûr, de telles indications n'ont pu être fournies au Sauveur par l'expérience. Alors, pourquoi faire dépendre de conditions humaines ce qui est évidemment d'ordre surnaturel et divin ?

Certains critiques, il est vrai, comme M. Wrede et

tiques (Cf. Holtzmann, *Synoptiker*, 3e éd., p. 55) ». La raison ? Il n'y en a pas d'autre que l'impossibilité, pour un rationaliste, d'admettre, de la part de Jésus, une prédiction aussi ancienne de sa mort.

[1] A. Harnack, cité ci-dessus, p. 187.

M. Loisy, contestent la pleine authenticité de ces passages évangéliques. Ils estiment que, si, « depuis la confession de Simon Pierre, Jésus est censé avoir entretenu plusieurs fois ses disciples du sort qui l'attendait en tant que Messie, » l'énoncé général de ces discours se trouve « calqué sur les faits accomplis et sur le thème de la prédication chrétienne primitive »[1]. M. Loisy ne nie point que le Sauveur n'ait prévu sa mort d'une façon générale ; il admet, comme parole authentique de Jésus, une sentence que les trois Synoptiques rapportent précisément à l'épisode de Césarée : « Il avait admis, dit-il, pour lui-même, comme pour les siens, la nécessité de perdre sa vie dans le temps pour la gagner dans l'éternité (Math., x, 39)[2]. » Sur quoi donc se fonde le critique pour suspecter ce que les textes offrent de détails précis et circonstanciés ? Il semble bien que ce soit beaucoup plus sur une opinion préconçue que sur une analyse impartiale de nos documents.

Au dire de M. Loisy, « les prophéties de la passion et de la résurrection ne sont pas formulées en discours de Jésus, » il n'y « apparaît aucune sentence formellement retenue comme parole du Seigneur ».

[1] A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 50, cité ci-dessus, p. 80. — Cf. *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1903, p. 297, cité ci-dessus, p. 86, en note ; *L'Évangile et l'Église*, 2e éd., p. 19 : « S'il a prédit sa passion et sa résurrection, c'est qu'il était comme en possession de son avenir par une prévision certaine : » tel est le témoignage de nos écrits, mais M. Loisy le range parmi les « interprétations de faits primitifs et de données réelles, qui prennent un nouvel aspect dans la perspective de la gloire messianique ». En l'espèce, ce serait une interprétation, élaborée par la tradition postérieure, de la parole authentique : Math., x, 39.

[2] A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 2e éd., p. 20. — La sentence en question n'apparaît pas seulement en ce grand discours rapporté à la première mission des apôtres par saint Mathieu, mais se trouve aussi rattachée par les trois Synoptiques (Marc, VIII, 35 = Math., XVI, 25 = Luc, IX, 24) à la suite de la confession de saint Pierre. Cf. ci-après, p. 201, note 10.

Cela est fort peu exact. Très certainement, la prédiction, et en termes très précis, se trouve présentée par les trois Synoptiques comme discours direct, tenu par le Sauveur, sur le chemin qui le conduisait pour la dernière fois à Jérusalem [1]. Et pour ce qui est des déclarations faites à Césarée de Philippe et en Galilée, la comparaison des relations évangéliques autorise à croire que là encore les écrivains sacrés entendent nous présenter en substance les paroles mêmes de Jésus [2].

Le discours fût-il indirect, pourquoi en reproduirait-il moins exactement la pensée authentique du Sauveur ? C'est bien une annonce expresse de la passion que suppose cette saillie spontanée de saint Pierre : « A Dieu ne plaise, Seigneur ! Il ne vous arrivera rien de cela. » Et certes l'on n'attribuera pas à la tradition l'attitude prêtée ici au chef des apôtres, et qui lui attire de la part de Jésus une si sévère réprimande : « Arrière de moi, Satan ! tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles de l'homme [3]. » Enfin, ces remarques répétées — que les disciples, en entendant les déclarations de Jésus, n'en pénétrèrent point du premier coup le sens, qu'ils retinrent les mots sans les comprendre, en se

[1] Marc, X, 33-34 = Math., XX, 18-19 = Luc, XVIII, 31-33. — Cf. Luc, XVII, 25.

[2] Marc, VIII, 31 (ὅτι, suivi du présent δεῖ. Remarquer, d'autre part, la réflexion significative du v. 32 : « Et il leur déclarait la chose *ouvertement*. ») = Math., XVI, 21 (ὅτι δεῖ) = Luc, IX, 22 (ὅτι δεῖ). — Marc, IX, 9 (ἵνα...) = Math., XVII, 9 (disc. direct). — Marc, IX, 30 (ὅτι...) = Math., XVII, 21-22 (disc. direct) = Luc, IX, 44 (disc. direct, accentué par cette monition préalable : « Mettez-vous bien dans l'oreille ces paroles. »). — Il est à remarquer que la conjonction ὅτι ne marque point nécessairement un discours indirect, mais est fréquemment employée pour introduire le discours direct. Cf. Marc, VI, 23 ; VIII, 4 ; X, 33 ; XII, 19 ; Math., VII, 23 ; XVI, 7 ; XXI, 16 ; XXVI, 72, 74 XXVII, 43 ; Luc, I, 61 ; II, 23 ; IV, 43 ; XV, 27.

[3] Marc, VIII, 33 = Math., XVI, 23.

demandant ce qu'il avait voulu leur dire, qu'ils étaient en grande tristesse, dans le pressentiment d'un malheur inconnu, et qu'ils n'osaient par crainte interroger leur Maître[1] — ne sont-elles pas visiblement des observations prises sur le vif, répondant admirablement à la réalité de l'état psychologique des apôtres, beaucoup plus qu'aux préoccupations de l'Eglise chrétienne primitive[2] ? Et dès lors ne faut-il pas y voir une garantie précieuse d'authenticité ?

En résumé, rien n'appuie, sur le terrain de la critique exégétique, l'idée d'une évolution quelconque, produite dans la conscience messianique de Jésus, au cours de son ministère. Les hypothèses proposées relèvent de la philosophie, beaucoup plus que de l'exégèse. Mises en face des documents, elles peuvent être regardées comme d'ingénieux essais de restitution psychologique, tendant à reproduire conjecturalement la manière dont le phénomène de conscience se serait passé, s'il s'était passé selon les lois ordinaires de la conscience humaine : elles ne sont pas autrement établies sur les faits.

Les hypothèses qui ont pour but d'expliquer les origines de cette conscience n'ont pas un plus solide fondement.

[1] Marc, IX, 9 ; 31 = Math., XVII, 22 = Luc, IX, 45 ; XVIII, 34.

[2] D'après M. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901, l'ininteligence prêtée aux disciples serait une thèse de Marc — il faudrait ajouter : de Mathieu et de Luc ; elle serait destinée à expliquer pourquoi Jésus n'avait pas été reconnu comme Messie avant sa résurrection, malgré les déclarations messianiques qu'on lui attribua dans la suite. D'après M. Loisy, *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1903, p. 297, « ce qui est dit de l'ininteligence des apôtres peut signifier à peu près ce que veut M. Wrede, à savoir qu'ils ne comprirent qu'après la résurrection certaines choses dont ils n'auraient pu d'ailleurs se douter auparavant. » On voit, par ce que nous venons d'exposer, ce qu'il faut penser de cette hypothèse, ingénieuse, mais fantaisiste.

C'est en vain qu'on a prétendu la dater du baptême. M. O. Holtzmann motive son opinion par ce fait que le Sauveur, en se soumettant au baptême de pénitence, se serait considéré comme un pécheur ordinaire, simplement appelé à être membre du royaume de Dieu, sans penser encore qu'il en dût être le fondateur. Mais c'est là une interprétation, contre laquelle proteste toute la vie ultérieure de Jésus.

La manière dont le Sauveur appelle les autres à la sainteté, l'assurance avec laquelle il se présente comme l'intermédiaire pour aller à Dieu et pour obtenir le royaume, l'autorité avec laquelle il prétend pardonner lui-même les péchés, obliger les hommes à tout quitter pour le suivre, être un jour le juge suprême des vivants et des morts, tout cela, joint à la perfection morale incomparable qui se manifeste dans sa conduite comme dans ses paroles, fait repousser hautement l'idée qu'il ait jamais pu s'estimer un pécheur.

Et n'est-ce pas encore ce qu'empêche de supposer cette union si étroite, si profonde, si unique, que Jésus a conscience d'avoir avec son Père ? C'est une union, dit M. Stapfer, « que rien n'avait jamais troublée dans le passé, et que rien ne troublait dans le présent. » C'est « l'union parfaite avec Dieu, le sentiment constant et inaltérable de l'entière approbation de Celui qu'il appelait le Père, en un mot, une conscience d'une intégrité sans nuage ». « Il est sûr de lui-même, sûr de son Dieu, sûr de sa sainteté. Son âme ne porte point de cicatrice, car jamais elle n'a reçu de blessure, jamais elle n'a subi de défaite morale. » « On ne peut constater directement cette sainteté parfaite,... mais on peut constater qu'il a toujours eu une conscience intègre, et que jamais on [illegible] se repentir[1]. » M. Harnack observe très

[illegible]

[1] Stapfer, *J.-C. avant son ministère*, 1896, p. 186, 189, 191.

bien lui-même : « On nous présente un homme qui a brisé avec son passé pour appeler les autres à se convertir, sans qu'il parle jamais de sa propre conversion [1] ! »

Enfin, l'hypothèse peut-elle se comprendre, s'il est vrai qu'au cours de sa vie Jésus ait eu conscience d'être la victime expiatrice du péché et le Rédempteur universel ? Que le Sauveur ait eu une telle conviction, c'est bien ce qui paraît résulter, non seulement du quatrième Évangile, mais encore de la parole conservée par saint Marc : « Le Fils de l'homme est venu pour servir et donner sa vie comme rançon [2], » et des récits synoptiques de la dernière Cène [3]. M. O. Holtzmann [4], comme M. Stapfer [5], M. Harnack [6], comme M. B. Weiss [7] et M. Wendt [8], admettent l'authenticité parfaite de ces passages. Seul, le préjugé peut faire supposer à M. Loisy qu'ils ont « toute chance d'avoir été influencés par la théologie de Paul » [9]. Plus justement, c'est la théologie primitive qui ne se comprend que par l'influence des déclarations personnelles du Sauveur. L'institution même, si incontestablement authentique, de l'Eucharistie, se comprend-elle sans l'idée de sacrifice qui la pénètre

[1] A. Harnack, *Das Wesen des Christ.* (cité ci-dessus, p. 187).
[2] Marc, x, 45.
[3] Marc, x, 24 = Math., xxvi, 28 = Luc, xxii, 19-20. — Cf. I Cor., xi, 24-25.
[4] O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 365.
[5] E. Stapfer, *J.-C. pendant son ministère*, 1897, p. 288.
[6] A. Harnack, *Das Wesen des Christ.*, p. 101. — *L'Essence du Christ.*, p. 170.
[7] B. Weiss, *Das Leben Jesu*, 1902, t. II, p. 475 sq.
[8] H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901, p. 505 sq.
[9] A. Loisy, *L'Evang. et l'Eglise*, p. 72. — Le critique ajoute d'autre part (*Revue d'hist.*, 1902, p. 175) : « Il paraît certain que le Christ, s'il n'a pas annoncé sa mort dans les termes précis de la tradition évangélique, l'a néanmoins prévue, et qu'il y a attaché un sens en rapport avec le sens général qu'il donnait à sa mission. »

tout entière ? Bien plus, cette idée de rédemption ne ressort-elle pas invinciblement de tous les récits, si historiques et si émouvants, de la passion de Jésus ? C'est M. Loisy qui a écrit lui-même, du Sauveur : « L'on sent... dans ses douleurs, je ne sais quoi de divin qui l'élève au-dessus de l'humanité commune, même la meilleure[1]. » Or, il est au plus haut point invraisemblable que Jésus ait pu s'attribuer un pareil rôle vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis des hommes, s'il avait jamais pu se sentir personnellement obligé à la pénitence et au repentir.

La relation de saint Mathieu donne précisément à la démarche du Sauveur, sur les bords du Jourdain, une raison tout autre que celle que suggère M. O. Holtzmann. D'après le premier Évangile, Jean-Baptiste, voyant Jésus se présenter parmi la foule des pénitents, se défend vivement de baptiser Celui qui doit le baptiser lui-même, et dont il s'est déclaré indigne de délier la chaussure. « Laisse-moi faire présentement, répond le Sauveur, car c'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice[2]. » Le caractère de cette réponse est tel qu'on ne saurait le mettre sur le compte de la tradition postérieure ; si l'on avait voulu, en effet, corriger ce que l'idée du baptême de pénitence pouvait offrir de choquant au point de vue de la sainteté du Messie, il est à croire qu'on aurait imaginé une réponse autrement significative. C'est d'une façon très discrète que Jésus reconnaît la légitimité de l'étonnement du précurseur, et marque qu'il veut librement se soumettre à un baptême qui n'est pas fait pour lui. S'il s'y soumet, c'est parce qu'il lui « convient d'accomplir toute justice ». Qu'est-ce à dire ? « Le baptême de Jean, remarque à ce sujet M. Wendt, avait pour but véritable, moins précisément le renoncement au péché que la direction

[1] A. Loisy, *Le quatrième Evang.*, p. 38.
[2] Math., III, 15.

positive de la vie vers un accomplissement parfait de la volonté de Dieu. Dès lors comprend-on que Jésus, en dépit, ou plutôt, à cause de ses aspirations profondes à une obéissance filiale à la volonté divine, se soit senti pressé de se soumettre à ce baptême [1]. »

M. B. Weiss suggère un autre motif à la démarche de Jésus. Le rite baptismal, dit-il, était avant tout un symbole. « Pour les hommes pécheurs, c'était le symbole qu'ils brisaient avec leur vie de péché antérieure, et commençaient une nouvelle vie, sans tache... Il n'en pouvait être ainsi pour celui qui était pur de toute faute ; mais pour lui aussi, le baptême marquait le commencement d'une vie nouvelle, ...nouvelle, non en ce qu'elle serait désormais sans péché, mais en ce qu'elle allait être toute consacrée à sa grande et divine vocation [2]. » C'était « l'inauguration d'une phase nouvelle dans l'accomplissement de sa mission » [3].

Enfin l'on s'explique très bien la conduite de Jésus, si l'on admet qu'en se présentant au baptême, il se regardait comme « l'agneau de Dieu », qui se chargeait des péchés du monde, afin de les expier par sa pénitence et par sa mort. C'est l'idée qui pénètre le récit du quatrième Évangile, et il faut avouer qu'elle s'adapte parfaitement à notre relation synoptique. Si le Sauveur, au baptême, vient faire publiquement, et en quelque sorte officiellement, cette oblation de lui-même comme victime du péché, que lui prête dès le premier instant de sa vie l'Épître aux Hébreux, l'on comprend bien la parole du Père céleste, en reconnaissance de sa sainteté intérieure, et en réponse à son acte de pénitence extérieure :

[1] H. Wendt, *op. cit.*, p. 96.
[2] B. Weiss, *op. cit.*, t. I, p. 298.
[3] W. Sanday, art. *Jesus Christ*, dans le *Dict. of the Bible*, p. 611.

« Voilà mon Fils bien-aimé, en qui je mets mes complaisances. »

La soumission de Jésus au baptême de Jean s'explique donc tout autrement que par une intention de pénitence personnelle, incompatible avec la conscience de sa messianité. Cependant M. O. Holtzmann fait valoir une nouvelle raison en faveur de son hypothèse, et celle-ci est adoptée par M. Stapfer et par M. Wendt. Au dire de ces critiques, le baptême, mis ainsi en relief, comme un point culminant dans la vie de Jésus et un point de départ pour tout son ministère, a dû jouer un rôle décisif dans la formation de ses idées relativement à sa mission ; d'ailleurs, la vision du Jourdain paraît adressée exclusivement au Sauveur, il semble donc qu'elle doive être envisagée par rapport à sa propre conscience.

Mais cette interprétation encore résiste difficilement à plusieurs considérations importantes qu'il nous est donné de faire.

Tout d'abord, est-il bien certain que l'incident miraculeux du baptême n'ait pas eu d'autre témoin que Jésus ? Les Synoptiques rapportent directement la vision au Sauveur, mais sans spécifier qu'elle ait été pour lui seul. La relation de saint Mathieu laisse plutôt entendre que le Baptiste fut témoin du miracle [1] : ce que le quatrième Évangile atteste expressément [2]. Dans cette hypothèse, qu'admettent des critiques comme M. B. Weiss [3] et le Rév. Sanday [4],

[1] M. B. Weiss, *op. cit.*, t. I, p. 300, attire l'attention sur Math., III, 14, où Jean est présenté comme conscient de la messianité de Jésus, et sur la tournure impersonnelle du v. 17 : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé... » « Il est hors de doute, dit-il, que la plus ancienne forme de la tradition racontait une vision à laquelle aurait participé le Baptiste. »

[2] Jean, I, 32, 34.

[3] B. Weiss, *loc. cit.*

[4] W. Sanday, *loc. cit.* : « Nous ne sommes pas obligés de choisir entre la version synoptique et la version johannique tou-

l'apparition et la voix miraculeuses auraient eu pour but, au moins partiel, la manifestation publique de Jésus Messie [1].

Que si l'on suppose l'apparition et la voix uniquement adressées à Jésus, elles peuvent avoir encore, par rapport au Sauveur, une signification tout autre que celle que l'on prétend. On peut y voir, en effet, le signe providentiel attendu par le Christ pour l'inauguration de son ministère, la manifestation extérieure de la volonté de son Père, l'invitant à entrer dans sa carrière messianique. Surtout, l'on peut y voir comme la consécration officielle du Sauveur pour son œuvre, son investissement solennel et tout particulier par l'Esprit de Dieu, en vue de la mission qu'il doit entreprendre. Ce n'est pas que jusqu'alors il n'eût pas été pénétré par l'Esprit-Saint ; mais, dans sa vie humble et retirée à Nazareth, il semble que ce divin Esprit n'ait pas eu à agir, en lui et par lui, de la façon éclatante et extraordinaire dont il doit le faire désormais. Maintenant est venue l'heure du ministère public, l'heure des manifestations puissantes et des œuvres miraculeuses : l'Esprit de Dieu descend solennellement sur lui pour en prendre possession d'une manière spéciale, directement en rapport avec sa vie nouvelle ; il le prend, en quelque sorte, d'une façon plus intime sous son domaine, et l'investit de pouvoirs et de dons très particuliers, qu'il n'avait pas eu à manifester dans sa vie antérieure, mais dont l'exercice importait présentement à sa mission. Et c'est pourquoi, aussitôt après le baptême, Jésus est poussé au désert « par

chant les témoins des signes surnaturels. Les deux versions peuvent être regardées comme complémentaires, plutôt que comme contradictoires. »

[1] Cf. Jean, I, 31 : « Je ne le connaissais pas, mais c'est pour qu'il fût manifesté à Israël que je suis venu baptiser avec l'eau. »

l'Esprit »[1] ; c'est « sous l'influence de l'Esprit » qu'il s'en va en Galilée[2] ; et c'est encore « par la vertu du divin Esprit » qu'il chasse les démons[3]. « Désormais, dit M. B. Weiss, Jésus doit être sous l'opération constante de l'Esprit, qui le rend capable de dire et de faire ce que demande sa vocation messianique. Ce qui entre dans cette vocation, c'est précisément que par lui Dieu doit manifester directement à son peuple ses œuvres de grâce et de miséricorde[4]. »

Encore une fois, l'événement solennel du baptême n'est pas nécessairement la première prise de possession de Jésus par l'Esprit-Saint. Le Sauveur peut avoir été pénétré substantiellement de l'Esprit de Dieu dès l'instant de sa conception, comme en témoigne l'Évangile de l'Enfance ; il peut avoir vécu jusqu'alors sous la dépendance intime de ce divin Esprit, et dans la conscience personnelle de son union avec lui : l'événement du Jourdain n'empêche aucunement de l'admettre, puisqu'il ne s'agit là, directement, que d'un mode nouveau dans l'investissement de Jésus par l'Esprit, mode nouveau en rapport avec la phase nouvelle de l'existence du Sauveur. De même, rien n'oblige à croire que l'événement miraculeux ait influé sur la formation proprement dite de la conscience de Jésus. Il est légitime de dire qu'une vie nouvelle commence pour le Christ, au point de vue de l'accomplissement de sa mission ; le baptême figure comme « le point de départ » du ministère public ; en ce sens, on peut l'appeler un « moment important », si l'on veut même, « un moment décisif, » dans la carrière de Jésus. Mais aller plus loin, et supposer que la circonstance du baptême a marqué une date importante dans le « développement intérieur » du Sauveur, qu'elle peut avoir eu une influence décisive sur « le

[1] Marc, I, 12 = Math., IV, 1 = Luc, IV, 1.
[2] Luc, IV, 14.
[3] Math., XII, 28 ; cf. Luc, XI, 1 ; Marc, III, 29.
[4] B. Weiss, *op. cit.*, p. 305.

développement de sa conscience messianique »[1], c'est dépasser la portée de nos textes et sortir des données strictes de l'histoire.

De fait, non seulement le quatrième Évangile, mais les trois Synoptiques montrent le précurseur, dès avant le baptême, conscient de la venue imminente du Messie[2]. De quel droit supprimer entièrement ce témoignage, et pourquoi ne pas y voir une garantie significative de la messianité consciente de Jésus lui-même, à son arrivée au Jourdain ? Au surplus, nous avons vu comment l'Évangile de saint Mathieu

[1] M. Loisy a prétendu appuyer son hypothèse sur l'autorité des Pères et d'un certain nombre d'exégètes catholiques. « L'exégèse traditionnelle, dit-il, s'est presque habituée à ne plus voir dans ce fait que l'occasion choisie par le Christ pour se manifester lui-même et instituer le baptême chrétien. Les textes résistent à ceux qui voudraient imposer en toute rigueur à l'histoire le schéma théologique, et l'on conçoit qu'un certain nombre d'exégètes catholiques ne laissent pas de soutenir, à la suite des anciens Pères, que le baptême marque une date importante pour Jésus lui-même, dans son développement intérieur, et non seulement pour la manifestation extérieure de sa vie divine. » (*Le quatrième Evangile.*, p. 233.) Nous croyons d'abord qu'entre l'interprétation particulière que M. Loisy attribue à « l'exégèse traditionnelle », et celle qu'il propose pour son propre compte, peut s'en placer une autre, plus conforme encore à la critique et à la véritable tradition : c'est celle que nous avons tâché d'exposer nous-même. Elle peut dispenser, si la première est jugée insuffisante, de recourir à celle de M. Loisy. Celle-ci est loin de s'imposer au nom de la critique, et l'on ne voit pas bien quels « anciens Pères », ni quels « exégètes catholiques » elle peut invoquer en sa faveur. Il est significatif que M. Loisy s'exprime le plus souvent d'une façon beaucoup plus discrète. Ainsi, dans le même ouvrage, *Le quatrième Evang.*, p. 169 : « On peut dire que, dans la tradition synoptique, le baptême du Christ apparaît comme la consécration solennelle de son rôle messianique. » Dans *L'Évangile et l'Église*, 2e éd., p. 20 : « La réception du baptême de Jean paraît avoir été un moment décisif dans la carrière du Sauveur » (Cf. 1re éd., p. 56 : même formule) ; 2e éd., p. 90 : « La circonstance du baptême » est « comme un point de départ dans le ministère du Sauveur. »

[2] Marc, I, 7 = Matth., III, 11 = Luc, III, 16 ; Jean, I, 26.

atteste formellement la réalité de cette conscience messianique chez le Sauveur, dès sa première entrevue avec Jean.

Il semble donc bien résulter, d'une critique attentive de nos documents synoptiques, qu'au baptême il se fit une déclaration solennelle de la filiation divine de Jésus, du même coup une manifestation publique de sa dignité messianique, sa consécration officielle, si l'on veut, comme Messie du Seigneur, et son investissement spécial par l'Esprit-Saint, en vue de l'accomplissement de sa mission ; mais rien n'indique qu'il ne fût pas déjà auparavant, privément et dans le secret, le Messie Fils de Dieu, et qu'il ne se connût pas déjà comme tel. Il y a tout lieu, au contraire, de s'en tenir au témoignage du premier Évangile, qui, d'accord avec le quatrième, nous présente Jésus en pleine conscience de sa messianité, dès sa rencontre avec le précurseur.

Si l'on n'est pas autorisé à dater du baptême l'épanouissement de la conscience messianique, l'est-on encore à en placer la préparation dans la conscience filiale ? Il ne semble point.

Au point de vue de la critique exégétique, rien, dans nos documents, ne permet de supposer que la conscience de Fils de Dieu ait précédé la conscience d'être le Messie, ni qu'elle ait contribué le moins du monde à la former. A vrai dire, le titre de « Fils de Dieu » semble apparaître, dans les récits évangéliques — récits du baptême, récits de la tentation au désert, récits des guérisons de démoniaques — antérieurement au titre de « Messie » ; en réalité, dès qu'il apparaît, le premier titre renferme le second en lui-même. Le « Fils de Dieu », qui figure au baptême, c'est le Serviteur élu, le Messie privilégié du Très-Haut, qui, en recevant l'Esprit-Saint, reçoit sa consécration officielle pour l'œuvre messianique. Le

« Fils de Dieu », tenté au désert, c'est encore le Messie, dont la mission, toute spirituelle, doit s'accomplir dans l'humilité, la dépendance vis-à-vis de Dieu, le sacrifice, à l'encontre des pensées égoïstes et terrestres, que lui suggère le tentateur. Que l'on fasse des textes la critique la plus sincère, le témoignage évangélique incontestable se bornera à ceci : Jésus est proclamé, et il se proclame lui-même, tout à la fois et dans une même vue, le Fils de Dieu et le Messie. Nulle part il n'est indiqué qu'il ait passé de la conscience de sa filiation divine à la conscience de sa vocation messianique. Les deux états de conscience apparaissent simultanés : ils se compénètrent l'un l'autre dans le même temps.

C'est donc sans fondement que M. Loisy, après avoir observé qu' « on ne peut déduire sûrement des textes l'origine de la conscience messianique dans l'âme de Jésus », ajoute : « Le critique peut conjecturer que le sentiment filial a précédé et préparé la conscience messianique[1]. » Il nous parle, il est vrai, simplement de conjecture possible : mais encore est-ce trop de paraître la légitimer au nom de la critique. M. Harnack semble l'avoir bien compris, lorsqu'il fait cette remarque, qui est d'ailleurs la condamnation de son propre système : « Jamais nous ne pénétrerons les phases intérieures que Jésus a traversées pour passer de la certitude qu'il était le Fils de Dieu à celle qu'il était le Messie annoncé[2]. »

Dès lors, rien n'empêche d'admettre que la conscience messianique soit, non seulement antérieure au baptême, mais encore aussi ancienne que la conscience filiale. M. Loisy croit pouvoir dire : « Jésus se dit Fils unique de Dieu dans la mesure où il s'avoue Messie. L'historien en conclura, hypothétiquement, qu'il se croyait Fils de Dieu depuis

[1] A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 56.
[2] A. Harnack, cité ci-dessus, p. 181.

qu'il se croyait Messie[1]. » Nous reprendrons nous-même, aussi justement : Jésus se proclame du même coup Messie et Fils de Dieu ; on peut en conclure qu'il se croyait Messie depuis qu'il se croyait Fils de Dieu.

Or, touchant cette conscience de Fils de Dieu, les critiques, dont nous discutons les hypothèses, ont des déclarations significatives. C'est ainsi que M. Harnack, sans affirmer d'une façon positive que Jésus soit né Fils de Dieu, ne craint pas néanmoins d'avancer que telle était, d'une certaine manière, l'intime persuasion du Sauveur : « Comment, dit-il, est-il parvenu à cette assurance d'être le seul qui eût avec son Père des rapports de fils ? Comment est-il parvenu à cette conviction de sa force et du devoir que cette force impliquait ? C'est son secret, et aucune psychologie ne peut le pénétrer. La confiance avec laquelle Jean lui fait dire en s'adressant à son Père : « Tu m'as aimé avant que le monde ne fût « créé, » est certainement un témoignage de la certitude qu'en avait Jésus[2]. »

Mais il n'y a pas de raison de séparer, dans cette conscience du Sauveur, sa qualité de Messie de sa qualité de Fils de Dieu. S'il a pensé avoir été choisi pour le Fils de Dieu de toute éternité, il a dû se croire aussi prédestiné de toute éternité à être le Messie. M. Harnack semble l'insinuer lui-même, quand il parle, non seulement de « la force » qu'était pour Jésus le caractère unique de sa filiation divine, mais encore du « devoir », ou de la mission, que cette force impliquait. M. B. Weiss s'en explique nettement : « Aussi loin, dit-il, que Jésus pouvait reculer ses regards dans sa vie passée, il ne connaissait pas de moment où le choix de Dieu se fût porté

[1] A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 57.

[2] A. Harnack, *Das Wesen des Christ.*, p. 81. — *L'Essence du Christ.*, p. 138.

sur lui, où il eût commencé à être l'objet de son amour; il avait conscience d'être aimé de Dieu depuis qu'il avait appris à lever les regards vers le Père, et il savait que dans cet amour était le principe de son élection comme Messie. C'est ce cours de pensées qui dut amener Jésus à la conviction qu'il avait été l'objet de l'amour de Dieu dès avant son existence sur la terre, et que son élection comme Messie avait ses origines dans les profondeurs de l'éternité [1]. »

N'y a-t-il pas, d'abord, dans le fait ainsi constaté, une harmonie remarquable avec le récit évangélique de l'Enfance? Jésus est né Fils de Dieu et Messie du Seigneur : voilà le témoignage des premiers chapitres de saint Mathieu et de saint Luc. Jésus tient de son origine, et de la prédilection éternelle de son Père, sa qualité de Messie et de Fils de Dieu : voilà le témoignage de sa conscience personnelle [2].

Mais il serait bien étrange qu'une si extraordinaire conviction ait été précédée d'une période d'ignorance où le Sauveur ne se serait pas distingué des autres hommes dans son rapport avec Dieu. Aurait-il pu se croire objet éternel de l'amour de son Père, marqué dès avant sa naissance pour la vocation messianique, s'il s'était rappelé un instant de sa vie où il n'eût pas eu conscience de sa filiation divine et de sa mission? M. Wendt n'hésite pas à faire remonter à l'éveil même de son intelligence la conscience filiale de Jésus : « D'aussi bonne heure, dit-il, qu'il faille placer l'origine de sa conscience religieuse, toujours il s'était senti dans une relation de filialité avec Dieu [3]. »

[1] B. Weiss, *op. cit.*, t. I, p. 281.

[2] G. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 234 : « Si Jésus ne connaissait pas de commencement à sa relation particulière vis-à-vis de Dieu, il faut qu'elle ait eu son origine avec sa naissance, et que Dieu y ait pris lui-même une part telle que les facteurs humains sont restés tout à fait à l'arrière-plan. »

[3] H. Wendt, *op. cit.*, p. 93.

Pourquoi ne pas attribuer même ancienneté à la conscience messianique ?

De fait, la déclaration que l'Évangile de l'Enfance place dans la bouche de Jésus, à l'âge de douze ans : « Ne saviez-vous pas qu'il me faut être aux affaires de mon Père[1] ? » semble bien se rapporter à sa conscience messianique, autant qu'à sa conscience filiale. L'historicité du récit est regardée comme indubitable par M. Stapfer[2] et M. O. Holtzmann[3], aussi bien que par M. B. Weiss[4]. « L'assurance avec laquelle Jésus parle de Dieu comme de son Père, la naïve concision de la sentence, où il présente comme tout naturel pour lui de se trouver dans la maison de ce Père céleste, bien plus, comme son devoir d'y rester malgré le départ et les recherches inquiètes de ses parents : tous ces traits, dit M. Wendt, portent en eux-mêmes le cachet de la vérité. Nous ne savons de quelle source Luc a tiré son récit ; mais ce que nous pouvons dire, c'est que le récit donne une impression tout à fait sincère et véritable de ce que dut être la vie intérieure de Jésus au sortir de son enfance[5]. » Or, encore une fois, dans cet épisode, le Sauveur paraît conscient de sa vocation messianique, aussi bien que de sa qualité de Fils de Dieu. M. O. Holtzmann semble, malgré lui, le reconnaître lorsqu'il déclare que « dans ce récit, Jésus adolescent nous est présenté sous un aspect qui correspond exactement à ce que seront un jour ses œuvres »[6].

Le fait est à ce point significatif que nos critiques se sentent obligés, pour en tenir compte, de placer, bien avant le baptême, et dès l'enfance du Sauveur,

[1] Luc, II, 49.
[2] E. Stapfer, *J.-C. avant son ministère*, p. 58.
[3] O. Holtzmann, *op. cit.*, p. 76.
[4] B. Weiss, *op. cit.*, t. I, p. 255.
[5] H. Wendt, *op. cit.*, p. 94.
[6] O. Holtzmann, *op. cit.*, p. 76.

la première élaboration de la conscience messianique. A leur sens, cette conscience messianique aurait été, de bonne heure, à l'état latent dans l'âme de Jésus, et la révélation du baptême n'aurait servi qu'à l'amener à un épanouissement parfait. « Il n'y a pas à supposer, dit M. O. Holtzmann, que la manière spéciale dont Jésus se représentait la volonté divine ait subi alors une transformation quelconque. Mais cette joyeuse nouvelle, qui jusque-là avait sommeillé en lui, avait besoin d'une impulsion particulière pour être amenée au grand jour et devenir utile au monde. Cette impulsion fut donnée à Jésus par la révélation qui vint l'inspirer sur les bords du Jourdain[1]. » « La différence entre Jésus et Paul, écrit à son tour M. Wendt, est que, pour celui-ci, la révélation qui l'appelait au christianisme et à l'apostolat l'obligea à briser entièrement avec son passé, avec toute sa manière antérieure de penser et de vivre ; pour Jésus, au contraire, la révélation qui l'amenait à la conscience d'être le Messie se borna à lui découvrir le but qui se trouvait dans le prolongement immédiat de la ligne qu'il avait suivie jusqu'alors[2]. »

Ces aveux sont précieux à retenir. Ils sont la meilleure preuve de la portée extraordinaire qu'il faut reconnaître à la déclaration de Jésus adolescent. Pour qui ne prête pas à l'événement miraculeux du baptême une signification qu'il n'a pas nécessairement, pour qui ne se laisse par arrêter par le préjugé, légèrement rationaliste, qu'une telle conscience ne saurait se trouver en un enfant de douze ans[3], le récit

[1] O. Holtzmann, *op. cit.*, p. 104, note 1.

[2] H. Wendt, *op. cit.*, p. 95.

[3] M. B. Weiss, *op. cit.*, t. I, p. 256, estime qu' « on ne peut trouver en cet endroit une allusion de Jésus à sa vocation messianique, même sous forme de pressentiment ou de premier soupçon, parce que », dit-il, « ce serait dépasser les limites qui sont imposées d'une manière rigoureuse à une conscience de cet âge. »

évangélique paraît bien montrer le Sauveur conscient de sa vocation messianique, non moins que de sa divine filiation, à l'occasion de son premier pèlerinage au temple, comme au moment de son baptême.

Aussi bien, la conviction du Sauveur d'être le Fils de Dieu et le Messie se présente, au cours de sa vie et dès l'origine, avec un tel caractère de sérénité et d'assurance, elle semble jaillir si spontanément des profondeurs mêmes de son être, qu'elle lui paraît en quelque manière innée et connaturelle. Il est intéressant de recueillir sur ce point les déclarations des critiques. « En lui, dit M. Harnack, tout se passe aussi naturellement que s'il ne pouvait pas en être autrement, la source jaillit des profondeurs de la terre, claire et ininterrompue[1]. » « Il semble, dit à son tour M. Dalman, que Jésus revendique une propriété naturelle de sa personne, quand il réclame pour lui-même exclusivement le droit à la souveraineté du monde et la connaissance immédiate de Dieu, comme un fils que sa naissance destine à l'héritage, et qui, parce qu'il a grandi dès l'enfance dans la compagnie de son père, entretient vis-à-vis de lui les relations qui sont le propre de l'enfant[2]. » Aussi, M. Wernle lui-même donne-t-il comme principe de la conscience messianique de Jésus « l'impulsion d'une force intérieure », qui ne se rattache pas nécessairement à la vision du baptême, et dont l'origine reste pour nous un mystère[3]. M. Loisy fait également

[1] A. Harnack, cité ci-dessus, p. 187.

[2] G. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 233.

[3] P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 1901, p. 27, 28 : « L'origine de la conscience messianique, il est honnête de l'avouer, reste un mystère pour nous. Nous ne savons rien à son sujet, sinon de quelle manière cette conscience ne s'est pas formée. Ce ne fut pas par des réflexions d'ordre intellectuel, lentement mûries... Elle ne fut pas due davantage à l'influence de son milieu... Le fait que Jésus se présente dès le commencement, avec une constance invariable et une inébranlable certitude, comme envoyé de Dieu, nous force à abandonner ces

ressortir, chez le Sauveur, les « simples et profondes intuitions de sa conscience », la « superbe assurance de sa foi », le « mouvement irrésistible » dont il adhère à l'appel messianique[1]. Enfin, c'est sous la plume même de Renan que nous avons trouvé cette déclaration, assurément étonnante de la part du critique rationaliste, à savoir, que Jésus, « dès ses premiers pas, » se serait envisagé « avec Dieu dans la relation d'un fils avec son père », bien plus, que sa conviction d'être « le Fils de Dieu, l'intime de son Père, l'exécuteur de ses volontés », en d'autres termes, l'idée générale de sa vocation messianique, aurait été chez lui « pensée tellement profonde,... qu'elle n'eût probablement pas d'origine et tenait aux racines mêmes de son être »[2].

deux explications. Il n'y a nulle part hésitation, ni doute, ni développement allant de simples pressentiments à la certitude. Jésus apprend de nouvelles choses quant à la manière dont il doit remplir sa mission, mais jamais rien de nouveau quant au fait de sa mission elle-même. Il agit, toute sa vie durant, sous la pression d'une force intérieure. Il se sait envoyé, bien plus, poussé par Dieu. Il n'a que le choix entre obéir et désobéir... La conscience de sa vocation ne dépend pas de voix ni de visions, que peut révoquer en doute quiconque ne les a pas vues ou entendues lui-même, mais uniquement de la force intérieure qui le presse. D'où lui est venue cette force ? A-t-elle été finalement en rapport avec quelque vision ? Il ne nous est pas donné de le savoir. »

[1] A. Loisy, dans la *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, 1904, p. 91 : « On peut dire que l'impulsion de sa vie est religieuse, et l'on peut ajouter, uniquement, ardemment religieuse. Si M. Holtzmann (*War Jesus Extatiker?* 1903) appelle extase les simples et profondes intuitions de la conscience, la superbe assurance de la foi, il aurait dû s'exprimer autrement... Le visionnaire et l'homme pratique de M. Holtzmann se fondent en quelque chose de plus haut, qui n'est proprement ni l'un ni l'autre, à savoir une conscience pénétrée d'un idéal religieux très pur et dominée par le sentiment d'une vocation unique pour le réaliser. »

[2] Renan, cité ci-dessus, p. 155, 156.

En résumé, rien, dans nos récits évangéliques loyalement interprétés, ne permet de fixer le point de départ de la conscience messianique et filiale à tel ou tel moment, au cours de la vie du Sauveur. D'autre part, tout semble bien attester que Jésus tient de son origine même, et de la transcendance de sa nature, sa qualité de Messie et de Fils de Dieu.

Est-ce à dire que le Sauveur ait eu, dès le premier instant de son existence, conscience réelle de sa dignité et de sa mission, et que, dès ce premier instant, parfaite ait été cette conscience, sans possibilité de progrès ni de développement ultérieur ? C'est une question différente, qui se rattache à la question générale de la science humaine du Christ.

Avant d'en entreprendre la discussion, il nous faut analyser, d'une manière plus complète, le titre de « Fils de Dieu », donné à Jésus, et préciser quelles relations particulières unissaient son humanité sainte à la divinité. Si les données évangéliques permettent de conclure, selon la foi de l'Église, à une union incomparablement étroite, et véritablement substantielle, entre le Christ et Dieu, il conviendra d'examiner quelles conséquences ont dû découler de cette union pour la science du Christ. Son intelligence humaine a-t-elle été laissée à ses seules forces et à son propre exercice, ou bien n'a-t-elle pas reçu une lumière supérieure de la divinité qui la possédait ? Et si cette intelligence humaine a communiqué de quelque manière avec l'intelligence divine, dans quelle mesure a-t-elle pu comporter un développement réel dans ses connaissances ? Dans quelle mesure, en particulier, y a-t-il pu avoir progrès, progrès essentiel, ou simplement accidentel, dans la conscience qu'a prise le Sauveur de sa filiation divine et de sa messianité ? C'est une question que nous ne pourrons efficacement résoudre qu'après avoir étudié

le problème fondamental de la divinité de Jésus.

Qu'il nous suffise, pour le moment, de noter que l'Épître aux Hébreux paraît attribuer au Christ, dès son entrée en ce monde, la pleine conscience de ce qu'il est vis-à-vis de Dieu, en son humanité, et de l'œuvre qu'il doit accomplir : « Vous n'avez voulu ni hostie ni offrande ; mais vous m'avez formé un corps. Les holocaustes et les sacrifices expiatoires ne vous ont point agréé ; alors j'ai dit : Me voici, selon qu'il est écrit de moi dans le Livre, pour faire, ô Dieu, votre volonté [1] ! »

[1] Hébr., x, 5.

CHAPITRE IV

JÉSUS, FILS DE DIEU, DANS SA VIE PUBLIQUE

Jésus s'est proclamé le Messie, et tout, dans sa personne et dans ses œuvres, confirme la vérité de son témoignage : telle est la conclusion à laquelle nous avons été conduits rigoureusement par une étude sincère des Évangiles synoptiques. Mais Jésus s'est dit aussi *le Fils de Dieu*, et il a été regardé comme Fils de Dieu par toutes les générations chrétiennes. Dans quel sens s'est-il donné ce nouveau titre, et dans quelle mesure le mérite-t-il ? N'est-il Fils de Dieu que d'une manière figurée et improprement dite, à raison du privilège de sa messianité, ou de l'intimité de ses relations humaines avec son Père ? Ou bien l'est-il dans un sens réel et ontologique, comme étant véritablement issu de Dieu et participant en son être à la nature même de Dieu ? C'est la question, particulièrement importante et délicate, qu'il nous faut maintenant examiner.

§ I. Position de la question devant la critique contemporaine.

Tout d'abord, si nous consultons les Évangiles synoptiques pour y chercher la physionomie authen-

tique du Christ, il est incontestable que le Sauveur nous y apparaît, dans sa conduite et dans ses déclarations, comme vrai homme, soumis à toutes les conditions de l'humanité.

Nous l'avons vu naître avec les faiblesses de l'enfance ; grandir à Nazareth en âge, en sagesse et en grâce, devant Dieu et devant les hommes [1]. Au début de sa vie publique, il se soumet, comme un simple pécheur, au baptême de pénitence, disant à Jean qu'il lui faut, comme lui, accomplir toute justice [2] ; conduit par l'Esprit de Dieu au désert, il s'y livre à un jeûne rigoureux et s'y voit tenté par le démon. Durant son ministère, nous le voyons de même assujetti aux infirmités humaines, à la fatigue, à la faim, à la soif. Après le jeûne du désert, il se sent défaillir [3] ; au lendemain de l'entrée triomphale à Jérusalem, en revenant de Béthanie à la ville sainte, il demande au figuier stérile d'apaiser sa faim [4]. Il s'assied à la table du publicain Lévi, au grand scandale des pharisiens, qui lui reprochent de faire bonne chère en compagnie des pécheurs [5]. Il dîne chez le pharisien Simon [6], chez un autre pharisien [7], chez Simon le lépreux à Béthanie [8]. L'évangéliste note qu'à certains jours l'affluence de la foule était telle qu'il ne pouvait prendre sa nourriture [9]. Il mange la Pâque avec ses disciples [10]. Il dort dans la barque, durant la traversée du lac [11].

[1] Luc, II, 40, 51, 52.
[2] Matth., III, 15.
[3] Matth., IV, 2 = Luc, IV, 2.
[4] Marc, XI, 12 = Matth., XXI, 18.
[5] Marc, II, 15 = Matth., IX, 10 = Luc, V, 29 ; cf. Matth., XI, 19 = Luc, VII, 34.
[6] Luc, VII, 36.
[7] Luc, XI, 37.
[8] Marc, XIV, 3 = Matth., XXVI, 6 = Jean, XII, 2.
[9] Marc, III, 20.
[10] Marc, XIV, 18 sq. = Matth., XXVI, 20 sq. = Luc, XXII, 14 sq.
[11] Marc, IV, 38 = Matth., VIII, 24 = Luc, VIII, 23.

De même manière, il éprouve les divers sentiments de l'âme humaine, la pitié, la tendresse, la tristesse, la douleur. Il se sent pris d'affection pour le jeune homme qui l'interroge sur les moyens d'obtenir la vie éternelle[1]. Il est saisi de pitié pour la pauvre veuve dont on va enterrer le fils unique[2]. Il a grande compassion de la foule lasse et affamée, qui l'a suivi, de l'autre côté du lac, dans le désert[3]. Il pleure sur Jérusalem incrédule et endurcie[4]. Surtout, au jardin des Olives, la veille de sa Passion, il éprouve un abattement et une tristesse indicibles ; son âme est angoissée à mourir ; il tombe en agonie, une sueur de sang dégoutte de ses membres jusqu'à terre, et un ange du ciel le réconforte[5].

Enfin, voici jusqu'où il porte la réalité de la nature humaine : après avoir subi les tourments de la plus affreuse Passion, il meurt sur la croix, et son cadavre, suivant l'usage ordinaire, est embaumé et déposé dans un tombeau[6]. Après sa résurrection même, il tient à faire constater à ses disciples la réalité vivante de son humanité. C'est à la fraction du pain dans l'hôtellerie, que les pèlerins d'Emmaüs le reconnaissent[7]. Aux apôtres assemblés dans le Cénacle, il fait toucher ses pieds et ses mains, et avec eux il mange le miel et le poisson[8]. C'est ainsi que, du commencement à la fin, Jésus nous apparaît homme véritable et parfait.

Dans ses rapports avec Dieu, il se comporte également comme un homme, et parle de lui à la façon

[1] Marc, X, 21.
[2] Luc, VII, 13.
[3] Marc, VI, 34 = Math., XIV, 14 ; Marc, VIII, 2 = Math., XV, 32
[4] Luc, XIX, 4.
[5] Marc, XIV, 33 34 = Math., XXVI, 37-38 = Luc, XXII, 43-44.
[6] Marc, XV, 37, 46 = Math., XXVII, 50, 59, 60 = Luc, XXIII, 49, 53.
[7] Luc, XXIV, 30.
[8] Luc, XXIV, 39-43 ; cf. Jean, XXI, 5, 10-13.

d'une créature. Aux pharisiens qui l'accusent de chasser les démons par la puissance de Béelzébub, il répond en montrant que l'absurde calomnie s'attaque, non à lui-même, Fils de l'homme, mais à Dieu qui manifeste sa puissance par lui, comme s'il mettait une opposition entre lui-même, Fils de l'homme, et Dieu dont il possède l'Esprit[1]. De même répond-il au jeune homme qui lui donne le titre de « bon Maître » : « Pourquoi m'appeler bon ? Personne n'est bon que Dieu seul[2]. » Parfois il a soin de faire remonter l'honneur de ses guérisons miraculeuses à Dieu[3]. Il se place au-dessous de son Père céleste, pour ce qui regarde la science des choses futures : le jour du jugement final est tellement le secret de Dieu que le Père le connaît seul, le Fils l'ignore comme les anges : « De ce jour-là et de cette heure personne ne sait rien, ni les anges du ciel, ni le Fils, mais seulement le Père[4]. » Il se tient en présence de Dieu dans l'attitude d'un suppliant : à maintes reprises, les évangélistes relatent qu'il se livre à la prière[5] ; il passe la nuit dans l'oraison[6] ; il lève les yeux vers le ciel pour en attendre un miracle[7] ; il peut prier son Père et en obtenir pour sa défense plus de douze légions d'anges[8]. Sa prière au jardin des Olives est surtout significative : il y exprime bien une réelle distinction entre lui-même et Dieu, entre sa volonté propre et la volonté de son Père[9]. Enfin, au moment d'expirer sur la croix, il se plaint à son Père, qu'il appelle son Dieu, d'être

[1] Marc, III, 29 = Matth., XII, 28 = Luc, XI, 20.
[2] Marc, X, 17, 18 = Matth., XIX, 16, 17 = Luc, XVIII, 18, 19.
[3] Marc, V, 19 = Luc, VIII, 39.
[4] Marc, XIII, 32 = Matth., XXIV, 36.
[5] Matth., XIV, 23 ; Luc, IX, 18, 28 ; XI, 1 ; XXII, 43.
[6] Luc, VI, 12.
[7] Marc, VII, 34 ; cf. Jean, XI, 38, 41.
[8] Matth., XXVI, 53.
[9] Marc, XIV, 35-36, 39 = Matth., XXVI, 39, 42, 44 = Luc, XXII, 42.

abandonné de lui, et, comme une humble créature, il remet son âme entre ses mains [1].

Ainsi, Jésus lui-même se distingue nettement de Dieu : il prend à l'égard de la divine majesté l'attitude d'une créature ; il se comporte vis-à-vis de son Père comme un inférieur ; il se reconnaît véritablement homme.

Ces traits fortement accusés d'une humanité réelle et vivante frappent justement quiconque étudie la physionomie évangélique du Christ. Les rationalistes s'empressent de les mettre puissamment en relief, avec la prétention d'en conclure que le Christ, si véritablement homme, n'est, en réalité, rien de plus qu'un homme. « Ils le font agir purement en homme, dit Renan en parlant des évangélistes. Il est tenté, il ignore bien des choses, il se corrige, il change d'avis ; il demande à son Père de lui épargner des épreuves ; il est soumis à Dieu comme un fils. Lui qui doit juger le monde, il ne connaît pas le jour du jugement. Il prend des précautions pour sa sûreté. Peu après sa naissance, on est obligé de le faire disparaître, pour éviter des hommes puissants qui voulaient le tuer [2]... Tout cela est simplement le fait d'un envoyé de Dieu, d'un homme protégé et favorisé de Dieu [3]. »

Mais, la conclusion que prétendent tirer ces cri-

[1] Marc, XV, 34 = Math., XXVII, 46 = Luc, XXIII, 46.

[2] Renan ajoute : « Dans les exorcismes, le diable le chicane et ne sort pas du premier coup. Dans ses miracles, on sent un effort pénible, une fatigue comme si quelque chose sortait de lui. » Ici, comme en maint autre passage, la tentation de la plaisanterie malsaine a porté notre critique à exagérer malignement la véritable portée des textes et à en travestir le sens. Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter aux passages qu'il cite lui-même en note : Math., XVII, 20 ; Marc, IX, 25 ; Luc, VIII, 45, 46 ; Jean, XI, 33, 38.

[3] Renan, *Vie de Jésus*, p. 260.

tiques n'est-elle pas prématurée et téméraire ? En la formulant, tiennent-ils bien compte de toutes les données du problème et de l'ensemble des faits ? Sans doute, on a raison d'appuyer sur la réalité de l'humanité du Christ. Le personnage que nous avons devant nous est véritablement un homme, ayant toute l'intégrité de la nature de l'homme, l'intelligence, la volonté, l'activité personnelle et libre, se comportant vis-à-vis des autres hommes comme un égal et un frère, et vis-à-vis de Dieu comme un inférieur et un sujet. Mais, si l'on prétend arrêter là l'étude de la personne du Christ, n'est-ce pas se contenter d'un examen superficiel, ne tenir compte que d'une partie des faits, agir par conséquent en demi-critique ? De ce que Jésus est très véritablement homme, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il n'y ait en lui rien de plus que l'homme.

Ce qui nous fait poser la question, c'est, indépendamment de l'enseignement traditionnel de l'Eglise catholique, qui est déjà pour le croyant une sûre règle de foi[1], la conviction de l'Eglise chrétienne primitive, dont le témoignage ne peut manquer d'im-

[1] L'Église catholique enseigne, comme un dogme en quelque sorte fondamental de son *Credo*, la réalité de la filiation divine, et par conséquent la divinité proprement dite du Christ. Or, cet enseignement suffit à nous donner *a priori* une certitude de foi sur le dogme en question. En effet, l'autorité de l'Église est pour nous établie sur des bases entièrement indépendantes de la question purement exégétique des affirmations ou non-affirmations du Sauveur touchant sa divine personnalité. Que Jésus se soit donné pour vrai Fils de Dieu et vrai Dieu, ou qu'il ne se soit pas donné expressément et manifestement comme tel, il s'est sûrement présenté comme Envoyé de Dieu, et a fondé une Église qui doit jusqu'à la fin des temps être assistée de l'Esprit de Dieu. Dieu lui-même, depuis la fondation de la société chrétienne par son Christ, n'a cessé d'attester et de confirmer directement, à travers les siècles, la vérité divine de cette Église, par ses diverses interventions miraculeuses en sa faveur, et toutes les marques les plus authentiques de sa présence et de son action en elle. Cela suffit pour que nous ayons foi en l'autorité

pressionner le critique le plus indépendant. Il n'est pas douteux, en effet, que l'Eglise apostolique n'ait eu de Jésus-Christ l'idée d'un personnage surhumain, étroitement apparenté de nature avec la Divinité. Saint Paul, nous l'établirons plus loin, montre Jésus comme Fils de Dieu, préexistant à son envoi dans le monde par son Père. Le prologue du quatrième Évangile l'identifie au Verbe de Dieu, résidant auprès de Dieu et en Dieu dès l'origine. L'auteur de l'Épître aux Hébreux le représente participant à la nature divine et collaborant à la création du monde. Il serait inconcevable qu'une tradition aussi primitive, aussi originelle, constatée chez les témoins directs des œuvres et des paroles du Christ, ou du moins chez les héritiers immédiats du témoignage apostolique, n'eût pas un fondement sérieux dans la réalité. Pour tout critique sincère, la foi des toutes premières générations chrétiennes en la divinité du Sauveur est une raison déterminante pour en vérifier le bien fondé dans les documents évangéliques eux-mêmes.

Ce qui doit encore nous inviter à faire cette recherche, ce sont les termes extraordinaires que le rationaliste se sent pour ainsi dire contraint d'employer, quand il veut apprécier la personnalité du Sauveur. Le langage dont se sert Renan serait, disons le mot, profondément ridicule, odieusement grotesque, s'il parlait d'un simple homme. Que s'il

divine de l'Église et en la vérité infaillible de son enseignement officiel. *A priori* donc, parce que l'Église le croit et l'enseigne, et que sa croyance et son enseignement sont garantis et sanctionnés en quelque sorte par Dieu, nous pouvons avoir une certitude de foi que Notre Seigneur Jésus-Christ est véritablement le Fils de Dieu, et Dieu lui-même, fait homme par l'Incarnation.

Au surplus, comme l'Église n'a pas pu contredire sur ce point, pas plus que sur les autres, les affirmations du Sauveur, nous pouvons également être assurés *a priori* que rien dans les déclarations du Christ sur lui-même, telles que nous les rapportent

le tient néanmoins du Christ Jésus, n'est-ce pas que, malgré tout, il se sent impressionné par ce qu'il y a, en la personne de ce Christ, de transcendant et de surhumain ?

Qu'on relise par exemple la tirade dont il fait suivre le récit de la mort du Sauveur : « Repose maintenant dans ta gloire, noble initiateur. Ton œuvre est achevée ; ta divinité est fondée... Désormais hors des atteintes de la fragilité, tu assisteras, du haut de la paix divine, aux conséquences infinies de tes actes. Entre toi et Dieu, on ne distinguera plus... Prends possession du royaume où te suivront, par la voie royale que tu as tracée, des siècles d'adorateurs [1]. »

Qu'on relise encore la conclusion de son livre : « Pour s'être fait adorer à ce point, il faut qu'il ait été adorable... La foi, l'enthousiasme, la constance de la première génération chrétienne ne s'expliquent qu'en supposant à l'origine de tout le mouvement un homme de proportions colossales... Cette sublime personne, qui chaque jour préside encore au destin du monde, il est permis de l'appeler divine, non en ce sens que Jésus ait absorbé tout le divin, ou lui ait été identique, mais en ce sens que Jésus est l'individu qui a fait faire à son espèce le plus grand pas vers le divin... [2] ».

Sans doute, dans l'interprétation de ces divers passages, il faut tenir largement compte du penchant invétéré de notre critique à la rhétorique sentimentale et déclamatoire : l'auteur de la *Vie de Jésus* se laisse si facilement aller au mouvement harmonieux

les Évangiles, ne contredit cette croyance, mais que tout, dans ses déclarations personnelles, s'y harmonise parfaitement.

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 440. Cf. p. 84 : « Il y eut alors quelques mois, une année peut-être, où Dieu habita vraiment sur la terre. » — Voy. ci-dessus, p. 167.

[2] Renan, *Vie de Jésus*, p. 464, 473, 474. — Voy. ci-dessus, p. 167, 169.

de la phrase et à la griserie des mots ! Il n'en est pas moins vrai que, ce langage excessif, il n'aurait jamais songé à l'employer d'un autre homme. L'appliquer au Christ, et néanmoins tenir le Christ pour simplement homme, cela sonne le faux. Renan affecte de ne point croire à la divinité de Jésus, et, chose étrange, il ne peut parler de lui qu'à la façon des croyants ! Il prétend le détrôner de son ciel, et il paraît comme fasciné par son auréole divine ! A tout homme sensé, il donne l'impression qu'il défigure son personnage et le contrefait, en affectant de le rabaisser au niveau de l'humanité ordinaire, tout en tenant de lui le langage qui ne convient qu'à un être surhumain.

Enfin, n'y a-t-il pas comme un témoignage implicite à la réelle divinité du Christ, dans la manière même dont le critique rationaliste est contraint d'interpréter le témoignage émis par Jésus sur sa propre personne ? Renan a beau déclarer : « Jésus n'énonce pas un moment l'idée sacrilège qu'il soit Dieu[1]. » « Que jamais, dit-il, Jésus n'ait songé à se faire passer pour une incarnation de Dieu lui-même, c'est ce dont on ne saurait douter... Il n'y en a nulle trace dans les Évangiles synoptiques[2]. » Il ne craint cependant pas d'écrire, en parlant du Sauveur : « La position qu'il s'attribuait était celle d'un être surhumain, et il voulait qu'on le regardât comme ayant avec Dieu un rapport plus élevé que celui des autres hommes[3]. » « Dieu ne lui parle pas comme à quelqu'un hors de lui ; Dieu est en lui[4]. » « L'idéalisme transcendant de Jésus ne lui permit jamais d'avoir une notion claire de sa propre personnalité. Il est son Père, son Père est lui[5]. » « On ne saurait méconnaître dans

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 78.
[2] *Ibid.*, p. 252.
[3] *Ibid.*, p. 256.
[4] *Ibid.*, p. 78.
[5] *Ibid.*, p. 254.

ces affirmations de Jésus le germe de la doctrine qui devait plus tard faire de lui une hypostase divine, en l'identifiant avec le Verbe... [1]. »

Ces aveux du critique rationaliste ne laissent pas que d'être surprenants. Ils supposent de la part du Sauveur des déclarations bien extraordinaires sur sa personnalité propre : et il importe d'en préciser le sens. Nous avons le droit de nous demander si « la doctrine qui devait plus tard faire de lui une hypostase divine » est venue se greffer par erreur sur des affirmations de Jésus qui ne la renfermaient point, telle qu'un parasite sur un arbre d'essence différente, ou si, pour presser les termes mêmes de notre critique, elle n'était pas déjà contenue dans ces affirmations comme dans un germe, que le développement ultérieur ne devait point transformer, mais garder substantiellement identique à lui-même.

Les protestants libéraux déclarent volontiers le problème insoluble, ou plutôt, ils renoncent, en général, à trouver dans le Christ de l'histoire le Christ de l'Église, vrai Fils de Dieu et vrai Dieu.

Ils insistent, en effet, à l'exemple de Renan, sur la réalité bien accusée de l'humanité de Jésus, sur son attitude de subordination et d'infériorité par rapport à son Père, plus spécialement sur la limitation de ses connaissances et sur sa dépendance vis-à-vis des erreurs qui avaient cours autour de lui. « Jésus a été un homme de son temps, écrit M. Stapfer, et il a partagé les croyances de son temps [2]. » Personne aujourd'hui ne croit « comme lui » ; il suffit, pour

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 257.

[2] E. Stapfer, *J.-C. pendant son ministère*, p. 334. — Cf. A. B. Bruce, art. *Jesus*, dans l'*Encycl. biblica*, col. 2454 : « Les paroles de Jésus concernant l'avenir témoignent d'une limitation dans sa science. Sur d'autres points, nous trouvons également indiqué que Jésus était le fils de son peuple et de son temps. »

être son disciple, de croire « en lui »[1]. « Il est moindre que son Père, le Père ne lui a pas tout révélé. S'il est Fils de Dieu dans un sens spécial, il l'est aussi comme tous les hommes le sont ou peuvent le devenir[2]. » « Jésus, dit à son tour M. Harnack, a désigné le maître du ciel et de la terre comme son Dieu et son Père, comme le plus grand, comme le seul bien. Il est assuré que tout ce qu'il a et tout ce qu'il doit obtenir, il le tient de son Père. Il le prie, sa volonté est subordonnée à la sienne ; au milieu de la lutte, il cherche à comprendre et à accomplir sa volonté. Le but, la force, l'intelligence, la réussite et la dure nécessité, tout lui vient de son Père. Tel le rapportent les Evangiles ; il n'y a pas à tourner et retourner, ni à subtiliser. Ce *moi* qui sent, qui prie, qui agit, qui lutte et qui souffre, est un homme qui se tient, vis-à-vis de Dieu, ensemble avec les autres hommes[3]. »

Cependant, tout en mettant ainsi en relief l'humanité du Sauveur, les critiques protestants n'en relèvent pas moins ce qu'il y a de surhumain dans sa conscience personnelle et d'extraordinaire dans ses prétentions, et, à la différence des critiques proprement rationalistes, ils en reconnaissent le bien-fondé. Au jugement de M. Stapfer, « Jésus est convaincu que tous ceux qui croiront en lui trouveront l'entière satisfaction de leurs besoins religieux... Il ne demande point de croyances, mais la confiance en lui, et, par cette confiance, il créera dans les âmes une vie nouvelle, une vie religieuse et morale, la communion avec Dieu[4]. » « Jésus, dit encore le même critique, en est arrivé peu à peu à faire les affirmations les

[1] E. Stapfer, *J.-C. pendant son ministère*, p. 327, 334 sq.
[2] Id., *Ibid.*, p. 315.
[3] A. Harnack, *Das Wesen des Christ.*, p. 80. — *L'Essence du Christ.*, p. 136.
[4] E. Stapfer, *op. cit.*, p. 325, 337.

plus élevées sur lui-même, sur son œuvre, sur l'avenir, sur le triomphe final de la justice et de sa propre personne... Un jour, il jugera le monde et le renouvellera. Présider les assises finales où comparaîtra l'humanité entière, voilà son rôle[1]. »

Plus récemment, un historien de la même école que M. Harnack, et non moins indépendant, après avoir déclaré que Jésus « se présente de tout point comme un homme à côté des autres hommes, avec le sentiment de la distance qui sépare toute créature de Dieu », insistait néanmoins avec force sur le caractère surhumain de la conscience du Sauveur. « Le Christianisme a pris naissance, dit M. Wernle, parce qu'un laïque, Jésus de Nazareth, s'est présenté avec la conscience d'être plus qu'un prophète, et s'est attaché des hommes si fermement que, malgré sa mort ignominieuse, ils ont été prêts à vivre et à mourir pour lui. » « De passages tirés exclusivement des Synoptiques... il ressort nettement que Jésus a conscience d'être plus que simplement un homme. Et c'est le mystère de l'origine du Christianisme. Il faut avant tout prendre cela comme un fait, un fait qui demande à être accueilli avec un religieux respect. » « L'étonnant en Jésus est qu'il ait conscience d'être au-dessus de l'humanité, tout en ayant la plus profonde humilité devant Dieu... Il est toujours modeste, humble, réservé, et néanmoins il a conscience d'être plus qu'un homme. Il est tout à fait impossible de se représenter une vie intérieure comme celle-là[2]. » A cette transcendance de la conscience personnelle de Jésus, répond d'ailleurs, si l'on en croit le même critique, le caractère transcendant de toute sa vie : « Qu'il passe les nuits seul en prière, que, dans son zèle à prêcher et à guérir, il oublie à la fois la nourriture et le repos, qu'il inter-

[1] E. Stapfer, *op. cit.*, p. 324, 325.
[2] P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 1901, p. 23-25.

rompe le cours ordinaire des lois de la nature, qu'il apparaisse à ses disciples comme un être d'un autre monde, et à sa parenté ignorante comme un possédé : partout c'est la même impression du surhumain[1]. »

Nous avons vu précisément en quels termes remarquables M. B. Weiss et M. Wendt célèbrent la prééminence de la filialité divine du Christ et l'excellence incomparable de sa mission. Rappelons simplement leur pensée par cette page de M. Harnack qui la résume : « Ce Jésus, dit-il, qui a appris aux hommes la connaissance de soi-même et l'humilité, s'est pourtant appelé, et à l'exclusion de tous, *le Fils de Dieu*. Il sait qu'il connaît le Père, qu'il doit porter à tous cette connaissance, et qu'ainsi il accomplira l'œuvre de Dieu. C'est la plus grande de toutes les œuvres du Très-Haut, le but et la fin de sa création. C'est à lui qu'elle a été confiée, et c'est par la puissance de Dieu qu'il l'accomplira. Aussi, conscient de sa force, et le regard fixé sur le but, a-t-il prononcé cette parole : Tout m'a été confié par mon Père. Bien des fois, parmi les mortels, des hommes de Dieu se sont présentés, avec l'assurance de posséder un message divin, et d'avoir, bon gré mal gré, à le publier. Mais toujours ce message était incomplet et caduc... Ici, au contraire, était annoncée la nouvelle la plus profonde et la plus vaste, une nouvelle qui saisit l'être humain dans ses racines, et qui, du peuple juif, doit s'étendre à toute l'humanité : c'est la nouvelle que Dieu est le Père. ...Celui qui l'a annoncée n'a encore cédé la place à personne, et continue de donner à la vie humaine son sens et son but : c'est lui *le Fils de Dieu*[2] ! »

Mais en quoi consiste au juste cette transcendance du Christ Jésus ? N'est-elle qu'une transcendance

[1] P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*. 1901, p. 26.
[2] A. Harnack, *op. cit.*, p. 82 ; — p. 139, 140.

relative, qui marque simplement sa prééminence sur les autres hommes, tout en le laissant lui-même dans la pure humanité ? Ou bien, est-ce une transcendance absolue qui se fonde sur la nature même de son être et sur une union substantielle avec Dieu ? M. B. Weiss laisse entendre que l'affirmation de la consubstantialité du Christ, Fils de Dieu, avec son Père, est plutôt un dogme dépendant de la foi qu'une interprétation stricte et exacte des données de l'histoire. « La disposition morale de filialité divine en Jésus, dit-il, doit avoir son fondement premier dans une relation originelle que crée l'amour de Dieu Père à son égard. Cette relation d'amour, elle-même, remonte-t-elle à l'éternité, et, en son principe, repose-t-elle sur une dépendance de nature, existant entre le Fils et le Père ? Sur ce point, Jésus ne pouvait apporter la lumière de son propre témoignage, sans dépasser entièrement l'horizon intellectuel de ses auditeurs [1]. « Toutes les tentatives pour introduire dans le titre de Fils de Dieu, par lequel Jésus se désignait lui-même, l'idée dogmatique d'une génération divine, ou d'une consubstantialité métaphysique avec Dieu, sont simplement non fondées en histoire [2]. »

M. Wendt parle dans le même sens : « Nos sources synoptiques, dit-il, attestent que Jésus, en certaines occasions, quoique non fréquemment, s'est désigné comme le Fils de Dieu par excellence, dans un sens qui le place à part de tous les autres hommes. » « Mais elles ne nous donnent aucunement le droit d'attri-

[1] B. Weiss, *Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T.*, 7e éd., 1903, p. 61, note 3. On lisait à la suite dans les éditions précédentes : « C'est le développement de la doctrine des apôtres qui a permis d'entrer pour la première fois dans ces questions. » On ne trouve plus, p. 59, note 1, cet autre passage : « Affirmer que la connaissance unique, que Jésus prétend avoir de son Père, présuppose la communauté de nature avec lui, c'est seulement un axiome dogmatique. »

[2] *Ibid.*, p. 61.

buer à la relation filiale, que Jésus déclarait avoir avec son Père, un caractère différent en principe de celle qui, selon ses propres paroles, doit unir ses disciples à Dieu. » « Rappelons-nous que, d'après son enseignement, les hommes doivent montrer un amour pareil à celui de Dieu, et ainsi *devenir fils du Père céleste* (Math., v, 44 sq.). Dès lors, conscient comme il l'était de la perfection de son esprit d'amour, en rapport avec la volonté et la nature même de Dieu, on comprend qu'il ait pu avoir la certitude *d'être*, par excellence, *le* Fils de Dieu[1]. »

C'est également la pensée de M. Harnack, lorsqu'il écrit : « Jésus n'a pas fait entrer lui-même dans l'Évangile la phrase : Je suis le Fils de Dieu ; et celui qui l'y fait entrer, à côté de ses autres déclarations, y ajoute quelque chose. » Pour le critique allemand, semble-t-il, le Christ est un homme uni à Dieu d'une façon incomparable, et en qui Dieu lui-même se manifeste d'une manière idéale et unique. Il ajoute, en effet : « Celui qui prend l'Évangile, et cherche à connaître Jésus qui l'a révélé, peut constater que le divin s'est montré en lui aussi purement qu'il le peut sur la terre[2]. »

De son côté, M. Wernle estime que la personnalité de Jésus, à raison du double élément humain et surhumain qu'elle semble comprendre, reste mystérieuse ; pour lui, il se borne à présenter le Christ comme une sorte de Médiateur, ou même comme le Médiateur suprême et définitif, dont il renonce à exprimer la nature intime autrement que par le terme général de Messie. « Jésus, dit-il, se concevait comme un médiateur. Le médiateur est de tout point homme, sans soustraction de rien de ce qui est humain. Mais il a reçu de Dieu une vocation et une mission spéciale, qui l'établit au-dessus du commun

[1] H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901, p. 417, 421.
[2] A. Harnack, *op. cit.*, p. 92 ; — p. 156.

de ses frères. Jésus partage avec d'autres hommes comme lui cette assurance d'être un médiateur. Et quoique cette assurance, pour sa part, atteigne le plus haut degré de la constance, de la profondeur et de la vérité, cependant aucune formule ne peut en définir les limites exactes. » « Il y avait en lui quelque chose d'entièrement nouveau, une grandeur transcendante, une conscience de soi surhumaine : il se place au-dessus de toutes les autorités, il promulgue les ordres et les promesses de Dieu, il distribue la consolation et réconforte les courages, il prononce le jugement avec un pouvoir souverain : c'est une nouvelle médiation entre Dieu et l'homme, qui laisse loin derrière elle toutes les précédentes. » « La conscience qu'a Jésus d'être plus qu'un homme, et de ne connaître rien au-dessus de lui, hormis Dieu, ne saurait trouver une expression satisfaisante dans aucune autre formule que dans celle de l'idée messianique[1]. »

Quant à M. Stapfer, il prétend ne condamner « *a priori*, aucune formule, aucun décret dogmatique de l'Église »[2], touchant la personne du Sauveur ; néanmoins, il se déclare « de plus en plus persuadé de l'inanité des définitions et des formules »[3]. Il note qu' « il y a des différences entre les idées christo-

[1] P. Wernle, *op. cit.*, p. 25, 34, 27. — L'opinion de M. O. Holtzmann est à peu près semblable : « La descente du Saint-Esprit sur Jésus, dit-il (*Leben Jesu*, 1901, p. 104), l'élève au-dessus de tous les prophètes ; en vertu de ce don divin il est qualifié pour être le chef du royaume éternel de l'avenir... Il est revêtu des attributs qui distinguent le Messie des autres hommes : il devient le Fils premier-né de l'Esprit de Dieu, parce que c'est lui qui doit communiquer au reste des hommes ce divin Esprit. » — Jésus, dit de son côté M. J. Weiss (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1900, p. 64). « s'est considéré comme l'Élu par excellence, qui était plus qu'un prophète. »

[2] E. Stapfer, *Jésus-Christ pendant son ministère*, p. 342.

[3] Id., *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, Paris, 2e éd., 1898, p. 336.

logiques des synoptiques, celles du quatrième Évangile, et les notions métaphysiques exposées dans mainte Épître. Ces différences sont évidentes », dit-il. « Il faut donc choisir ; et choisir, c'est créer des opinions individuelles. » Et il conclut : « Pour moi, je n'en suis pas surpris, et je ne le regrette pas ; je suis persuadé que cet individualisme est ce qu'il y a de plus sage et de seul possible aujourd'hui. Chaque croyant, dans le protestantisme, se fait sa christologie, parce que chaque croyant se représente la divinité de Jésus-Christ à sa manière, qui n'est pas celle de son voisin[1]. »

Lui-même n'a pas de théorie bien ferme, si l'on en juge par les déclarations qu'il formule çà et là ; mais, si ces déclarations ne semblent pas toujours bien s'accorder entre elles, plusieurs néanmoins sont intéressantes à recueillir de la part du critique protestant. D'un côté, il ramène énergiquement la personne du Sauveur au niveau de l'humanité pure, tout en lui gardant ses titres de Fils de Dieu et de Messie : « Jésus, dit-il, est le Fils de Dieu, mais il semble ne jamais avoir abordé l'idée qu'il pût être une incarnation de Dieu... S'il est le Fils de Dieu dans un sens spécial, il l'est aussi comme tous les hommes le sont ou peuvent le devenir. Aller plus loin, nous ne le pouvons sans entrer dans le domaine de la dogmatique, et nous nous en tenons au terme de la filialité divine[2]. »

D'autre part, cependant, M. Stapfer émet, en faveur de la transcendance et de la réelle divinité du Christ, des déclarations fort remarquables. « Rappelons-nous, dit-il, la grande parole de Jésus : « Nul ne connaît « le Fils que le Père. » Je dis, au nom de cette parole, qu'il est impossible de définir Jésus. Il reste au-

[1] E. Stapfer, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, p. 339, 340. — Cf. *Jésus-Christ pendant son ministère*, p. 314.
[2] Id., *J.-C. pendant son ministère*, p. 314, 315.

dessus et en dehors de toutes les subtilités — je dis mieux — de toutes les impossibilités de la métaphysique, et il garde, par ce mot : « Nul ne connaît le « Fils que le Père, » une incompréhensibilité qui est un des signes les plus certains de sa divinité, et doit faire partie de toute vraie adoration[1]. » « Dans cet ouvrage, dit-il ailleurs, où nous ne faisons ni dogmatique ni métaphysique et où nous nous bornons à constater des faits, nous nous trouvons amenés à en constater d'étranges et de tout à fait inexplicables, si Jésus n'a pas été un être à part, au-dessus et en dehors de l'humanité telle que nous la connaissons. » « Le Christ du quatrième Évangile ne dépasse en rien celui que les Synoptiques nous font deviner. Il nous aide à l'apercevoir. Jésus est bien celui qui est le chemin, la vérité et la vie. Celui qui l'a vu a vu le Père. » « En présence d'un tel être, d'un être qui a eu une telle grandeur morale et une telle compassion, qui a possédé une conviction aussi absolue, qui a eu des exigences aussi inouïes, qui a montré un dévouement aussi entier, et qui a joui d'une vie en Dieu et par Dieu si profonde, si intense, si évidemment certaine, le mot de Thomas n'est pas trop fort, et il s'échappe de nos cœurs et de nos lèvres ; nous jetons devant Jésus ce cri d'obéissance et d'adoration : Mon Seigneur et mon Dieu[2] ! »

Cette attitude des critiques hétérodoxes est, à coup sûr, significative. Voilà donc reconnu, et par les écrivains les plus indépendants, comme fondé sur la réalité de l'histoire, un point capital de la foi de l'Église, à savoir le caractère mystérieux, transcendant, surhumain, de la personnalité de Jésus. On le place au-dessus des simples prophètes, on le déclare

[1] E. Stapfer, *La mort et la résurrection de J.-C.*, 2e éd., 1898, p. 340.

[2] Id., *J.-C. pendant son ministère*, p. 327, 326, 351.

le Messie, le Fils de Dieu par excellence, le Médiateur idéal! N'y a-t-il pas, dans ces aveux de la science moderne, une présomption fort grave en faveur du bien-fondé intégral de notre foi?

Ce qu'on relève de l'humanité réelle et vivante du Christ concorde avec le sentiment très net de l'Église primitive, comme de l'Église de nos jours, et ne préjudicie, *a priori*, en rien, à ce que cette même Église enseigne de l'union substantielle de l'humanité du Christ avec la divinité. Par ailleurs, quand on voit placer ainsi Jésus sur un rang à part, au-dessus des prophètes, quand on le voit déclarer le Médiateur suprême, le Fils de Dieu dans un sens incomparable et unique, quand des critiques, se tenant exclusivement sur le terrain des faits, parlent, comme font M. Wernle et M. Harnack, du « surhumain » et du « divin » en Jésus, on a le droit de soupçonner que le dogme de la consubstantialité du Christ avec son Père n'est pas aussi indépendant qu'on veut le dire des données de l'histoire, et que M. Stapfer pourrait bien avoir seulement raison lorsqu'il déclare que les faits sont « inexplicables, si Jésus n'a pas été un être à part, au-dessus et en dehors de l'humanité », et que « le Christ du quatrième Évangile ne dépasse en rien celui que les Synoptiques nous font deviner ».

C'est ce que pensent, au sein même du protestantisme, un certain nombre de critiques distingués, pour qui le Christ de l'Évangile n'est pas autre que le Christ de la conscience chrétienne. Tel, parmi les écrivains de langue française, F. Godet [1], naguère professeur à la Faculté indépendante de Neuchâtel; tels, surtout, les écrivains les plus éminents de la Haute Église d'Angleterre, comme le Rév. Stevens [2],

[1] F. Godet, *Comment. sur l'Évang. de S. Luc*, 2 vol., 3e éd., 1888; *Comment. sur l'Évang. de S. Jean*, 3 vol., 4e éd., 1902.

[2] G. B. Stevens, *The Theology of the N. T.*, 1901; *The Teaching of Jesus*, 1902.

professeur à l'Université de Yale, le chanoine Gore, de Westminster, le Rév. Ottley et le Rév. Sanday, professeurs à l'Université d'Oxford[1].

C'est aussi ce qu'avaient toujours pensé les critiques catholiques. Il a fallu arriver jusqu'à nos jours pour voir proposer, au sujet du témoignage évangélique concernant la personne du Christ, une interprétation qui rappelle d'assez près la conception du protestantisme libéral. Étant donné le bruit fait par les récents petits livres, et l'importance spéciale de la question, peut-être sera-t-il bon d'exposer intégralement la théorie de M. Loisy sur la divinité de Jésus, et d'en préciser exactement la portée.

§ II. La Divinité du Christ d'après M. Loisy.

C'est en 1902 que paraissait l'écrit intitulé *L'Evangile et l'Église*, qui a causé dans le public catholique un si vif émoi.

M. Loisy prenait soin d'avertir le lecteur qu'il s'était placé dans son ouvrage « au point de vue de l'histoire », qu'il voulait discuter l'œuvre de M. Harnack « uniquement d'après les données de l'histoire »[2]. C'était, a-t-il répété depuis, « un modeste essai de construction historique. » Pour ce qui regarde particulièrement la personne de Jésus, « il s'était efforcé de peindre la physionomie historique du Sauveur[3], » « le ministère de Jésus dans les

[1] C. Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, 1895. R. L. Ottley, *Doctrine of the Incarnation*; art. *Incarnation* (*Dict.* Hastings). W. Sanday, art. *Jesus Christ* et *Son of God*. (*Ibid.*) Cf. J. Agar Beet, art. *Christology*. (*Ibid.*) H. P. Liddon, *The Divinity of our Lord and Saviour Jesus Christ*, 1866.

[2] *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, p. VIII.

[3] *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. VIII.

humbles conditions de sa réalité [1], » « la forme historique de l'apparition du Christ [2]. »

Or, en se plaçant sur ce terrain historique, M. Loisy prétendait arriver aux conclusions suivantes. Jésus s'est manifesté directement, et uniquement, comme Messie ; la proclamation qu'il a faite de sa filiation divine n'allait pas, en réalité, au delà de l'aveu de sa messianité. « L'on trouverait sans peine dans les Évangiles, disait-il, plus d'un passage d'où il résulte que le titre de Fils de Dieu était... pour le Sauveur lui-même, l'équivalent de Messie [3]. » « En tant que le titre de Fils de Dieu appartient exclusivement au Sauveur, il équivaut à celui de Messie, et il se fonde sur la qualité de Messie... Jésus se dit Fils unique de Dieu dans la mesure où il s'avoue Messie [4]. »

Et que signifie au juste cette idée de Messie ? M. Loisy la trouvait tout entière dans la « fonction providentielle » du Sauveur par rapport au royaume des cieux [5], dans le « rôle » qu'il avait à remplir lors de l'avènement dernier. « Le rôle du Messie est essentiellement eschatologique [6], » disait-il. « S'il parle peu de lui-même dans sa prédication... il ne s'en réserve pas moins un rôle essentiel et une place unique dans l'avènement et l'institution du royaume [7]. »

Identique à l'idée de messianité, « l'idée de la filiation divine » est donc elle-même, au dire de M. Loisy, « liée à celle du royaume ; elle n'a de signification propre, en ce qui regarde Jésus, que

[1] *Autour d'un petit livre*, p. 11.
[2] *Ibid.*, p. 112.
[3] *L'Évangile et l'Église*, p. 42.
[4] *Ibid.*, p. 57.
[5] *Ibid.*, p. 57.
[6] *Ibid.*, p. 53.
[7] *Ibid.*, p. 59.

par rapport au royaume à instituer[1]. » « Le titre de Fils de Dieu, » équivalant à celui de Messie, « appartient à Jésus, non à raison de ses dispositions intimes et de ses expériences religieuses, mais à raison de sa fonction providentielle, et comme à l'unique agent du royaume céleste... Celui-là est le Fils par excellence parce qu'il est l'unique vicaire de Dieu pour le royaume des cieux[2]. »

Ainsi, d'après l'Évangile critiquement interprété, Jésus, en proclamant sa filiation divine, n'aurait fait que proclamer sa qualité de Messie ; en se disant le Fils de Dieu, il se serait simplement désigné comme « l'agent principal » et le « chef prédestiné » du royaume messianique[3].

M. Loisy semblait aller plus loin. Il donnait à entendre qu'au point de vue de l'histoire, Jésus n'aurait pas eu conscience d'être autre chose que ce Messie ordonnateur du royaume, et que cette conscience même pouvait être chez le Sauveur une conscience acquise, et non pas innée. « Il faut reconnaître, disait-il, que les textes ne permettent pas d'analyser psychologiquement la notion du Fils de Dieu. Jésus se dit Fils unique de Dieu dans la mesure où il s'avoue Messie. L'historien en conclura, hypothétiquement, qu'il se croyait Fils de Dieu depuis qu'il se croyait Messie[4]. »

On conçoit qu'une telle théorie, présentée au nom de l'histoire et de la critique, ait paru aux croyants subversive des bases traditionnelles de leur foi. Si Jésus ne s'est pas, de quelque manière, manifesté comme vrai Fils de Dieu et cru lui-même vrai Fils de Dieu, d'où vient le dogme qui proclame sa divi-

[1] *L'Evangile et l'Eglise*, p. 57.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 53.
[4] *Ibid.*, p. 57.

nité ? Une fois supprimé le témoignage personnel du Sauveur, sur quelle base continue de reposer la foi au Christ-Dieu ?

M. Loisy ne s'en expliquait pas nettement. Il se contentait d'affirmer que « le dogme christologique fut, avant tout, l'expression de ce que Jésus était, depuis le commencement, pour la conscience chrétienne »[1]. Le passage de l'idée simple du Messie, chef du royaume céleste, à l'idée du Verbe de Dieu incarné, se serait fait sous une double impulsion : l'influence de la philosophie grecque chez les nouveaux convertis de la gentilité, et l'instinct même de la foi obligée de s'interpréter helléniquement l'idée du Messie. « Le développement du dogme christologique, disait-il, fut causé par l'état d'esprit et de culture des premiers convertis venus de la gentilité ou ayant subi son influence... Dans la mesure où ils étaient imbus de la culture grecque, ils eurent besoin de s'interpréter à eux-mêmes leur nouvelle foi... C'est ainsi que progressivement, mais de très bonne heure, par l'effort spontané de la foi pour se définir elle-même, par les exigences naturelles de la propagande, l'interprétation grecque du messianisme chrétien se fit jour, et que le Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, Sauveur prédestiné, devint le Verbe fait chair, le révélateur de Dieu à l'humanité... La divinité du Christ, l'incarnation du Verbe, fut la seule manière convenable de traduire à l'intelligence grecque l'idée du Messie[2]. » « On peut soutenir, au point de vue de l'histoire, que la Trinité, l'Incarnation, sont des dogmes grecs, puisqu'ils sont inconnus au judaïsme et au judéo-christianisme, et que la philosophie grecque, qui a contribué à les former, aide aussi à les entendre[3]. »

[1] *L'Evangile et l'Eglise*, p. 162.
[2] *Ibid.*, p. 138-140.
[3] *Ibid.*, p. 141.

Mais, si nous rapprochons les deux idées ainsi mises en rapport, l'idée du Messie et celle du Verbe incarné, est-il bien juste de dire qu'en formulant celle-ci, l'instinct de la foi n'a fait que « s'interpréter » celle-là, et la « traduire » ? L'idée de Messie présente simplement Jésus comme le chef du royaume futur ; l'idée de Verbe incarné le présente comme le Fils éternel de Dieu, fait chair dans le temps, à la fois vrai homme et vrai Dieu. Il ne semble point que la première idée contienne la seconde, et qu'elle trouve en elle son expression équivalente, sa « traduction » pure et simple, son « interprétation » proportionnée.

M. Loisy voulait-il dire que, pour « la foi », la formule messianique avait fini par prendre un sens plus plein que le sens primitif : que « la foi » avait été capable de découvrir, en l'idée première du Messie, le germe, jusque-là inconnu, mais néanmoins réel, de l'idée du Verbe incarné ? Encore aurait-il fallu s'exprimer plus clairement, et dire au juste ce que l'on entendait par cet « instinct de la foi », cet « effort spontané de la foi pour se définir elle-même ». Supposait-on une providence spéciale de Dieu, une lumière et une impulsion de grâce particulières, venant assister et diriger l'Église, avec le concours des influences extérieures, pour lui faire donner de sa foi une traduction nouvelle, une interprétation plus ample, mais qui restait dans le sens vrai de l'idée primitive, en réalité beaucoup plus pleine, beaucoup plus riche de sens, qu'on ne l'avait d'abord soupçonné ? C'était, croyons-nous, la manière la plus catholique d'entendre la pensée de M. Loisy. Mais que ne s'était-il expliqué nettement lui-même sur un point d'aussi vitale importance ?

Encore est-il que la théorie ainsi comprise paraît sujette à de grosses difficultés. D'un côté, il reste inconcevable que, si l'idée du Messie enveloppait

et contenait, de quelque manière, l'idée du Verbe de Dieu incarné, nulle trace, à ce que prétend M. Loisy, n'en soit restée dans les Évangiles, si bien que le Sauveur ne paraît en aucune façon l'avoir manifesté, ni même en avoir eu conscience. D'autre part, si c'est la foi seule qui a pu découvrir le sens réel, plus profond, de l'idée messianique, qu'est-ce qui nous garantit la vérité de cette foi et la sûreté de son instinct? Par où cette foi nous apparaît-elle venant de Dieu, et ses interprétations, autorisées du ciel? Quand on bat en brèche les fondements historiques du dogme, quand on prétend ruiner en particulier la croyance traditionnelle en la fondation, voulue et réfléchie, de l'Eglise par le Christ, on a du moins le devoir d'expliquer nettement sur quelle base solide continue de reposer la foi, et comment on peut juger légitime et vraie une croyance de l'Église primitive, que l'on nous montre, en quelque sorte, en opposition avec la manifestation personnelle et la conscience intime du Sauveur.

M. Loisy pouvait bien écrire, dans son *Introduction* : « On ne s'est nullement proposé d'écrire l'apologie du catholicisme et du dogme traditionnel. Si l'on avait eu cette intention, le présent travail serait très défectueux et incomplet, notamment en ce qui regarde la divinité du Christ et l'autorité de l'Église[1]. » Mais cette déclaration ne comblait pas la lacune. M. Loisy affirmait s'être placé « au point de vue de l'histoire », et sans doute prétendait-il avoir présenté tout le témoignage de l'histoire. Or ce témoignage ne laissait pas que d'être fort loin de ce qu'affirmait le dogme traditionnel, et surtout de ce que l'on croyait jusqu'à présent avoir été la manifestation et la conscience personnelles de Jésus.

[1] *L'Evangile et l'Eglise*, p. VII.

Et néanmoins M. Loisy négligeait de donner la moindre explication sur la conciliation possible entre la foi au dogme catholique traditionnel et l'idée nouvelle qu'il présentait des origines historiques du dogme de la divinité du Christ. Quelque respect que l'on puisse avoir pour le talent de l'auteur, on ne peut s'empêcher de dire que c'était là un grave défaut.

L'impression fâcheuse était accrue par la manière tendancieuse et fatalement suspecte dont M. Loisy exposait ses idées sur la possibilité d'une traduction moderne des anciennes formules dogmatiques, sur l'opportunité d'une nouvelle explication du dogme nécessitée par le progrès des sciences philosophique et historique. « Pour quiconque, disait-il, a suivi le mouvement de la pensée chrétienne depuis les origines, il est évident que ni le dogme christologique (ni celui de la grâce, ni celui de l'Église) ne sont à prendre pour des sommets de doctrine au delà desquels ne s'ouvre et ne s'ouvrira jamais pour le croyant que la perspective aveuglante du mystère infini ; qui demeureraient plus fermes que le roc, inaccessibles à tout changement, même accidentel, et cependant intelligibles pour toutes les générations, également applicables, sans traduction ni explication nouvelles, à tous les états, à tous les progrès de la science, de la vie, de la société humaine... La raison ne cesse de poser des questions à la foi, et les formules traditionnelles sont soumises à un travail perpétuel d'interprétation, où « la lettre qui tue » est efficacement contrôlée par « l'esprit qui vivifie[1]. » « L'effort de la saine théologie devrait tendre à la solution de l'antinomie que présentent l'autorité indiscutable que la foi réclame pour le dogme, et la variabilité, la relativité que le

[1] *L'Evangile et l'Eglise*, p. 158, 159.

critique ne peut s'empêcher de remarquer dans l'histoire des dogmes et dans les formules dogmatiques... Il suit de là qu'un changement considérable dans l'état de la science peut rendre nécessaire une interprétation nouvelle des anciennes formules, qui, conçues dans une autre atmosphère intellectuelle, ne se trouvent plus dire tout ce qu'il faudrait, ou ne le disent pas comme il conviendrait[1]. » « Il n'est pas indispensable à l'autorité de la croyance qu'elle soit rigoureusement immuable dans sa représentation intellectuelle et dans son expression verbale[2]. » « L'Église n'exige pas la foi à ses formules comme à l'expression adéquate de la vérité absolue, mais elle les présente comme l'expression la moins imparfaite qui est moralement possible... Comme toutes les âmes et toutes les intelligences diffèrent les unes des autres, les nuances de la foi sont aussi d'une variété infinie, sous la direction unique de l'Église et dans l'unité de son symbole[3]. »

Nous ne voudrions point faire dire à M. Loisy plus qu'il n'a voulu dire. Les termes des déclarations que l'on vient d'entendre sont habilement pesés et peuvent s'interpréter dans un sens rigoureusement orthodoxe. Tout est sauf, semble-t-il, quand on maintient le caractère immuable de la vérité, et qu'on en veut seulement à l'imperfection relative de la formule, quand on affirme l'indiscutable autorité du dogme, et qu'on parle seulement d'amélioration, de modification accidentelle, dans son expression, quand on proclame enfin la nécessité d'adhérer au symbole de l'Église et de se tenir dans l'unité essentielle de sa foi, pour admettre seulement des nuances dans la manière dont les individus se représentent et se raisonnent cette foi.

[1] *L'Evangile et l'Eglise*, p. 163, 164.
[2] *Ibid.*, p. 166.
[3] *Ibid.*, p. 174.

Et néanmoins, ces pages de M. Loisy donnaient vaguement l'impression qu'en insistant de la sorte sur les modifications possibles dans l'interprétation des formules, il avait voulu dire autre chose que ce que tout le monde avait dit jusqu'à présent. On se rappelait sa manière nouvelle d'entendre les origines historiques des dogmes, en particulier du dogme de la divinité du Christ, et l'on se demandait avec inquiétude si cette « interprétation nouvelle des anciennes formules » nécessitée par « un changement considérable dans l'état de la science », n'était pas autre chose qu'un changement accidentel et un perfectionnement normal.

C'est du moins, croyons-nous, l'impression faite par ces pages sur nombre de lecteurs des mieux disposés. Pour prévenir cette impression fâcheuse, M. Loisy, semble-t-il, devait à ses lecteurs de préciser ce qu'il fallait entendre par cette interprétation nouvelle des anciennes formules Pourquoi négligeait-il de le faire ?

* * *

Depuis lors, M. Loisy semble avoir voulu modifier, ou compléter, son premier ouvrage, sur plusieurs points.

Dans le nouvel écrit, qu'il intitule *Autour d'un petit Livre*[1], il éprouve d'abord le besoin d'affirmer plus nettement sa foi. Il se fait gloire d'avoir « employé sa vie à montrer que la profession de catholicisme est compatible avec le plein exercice de la raison et les libres recherches de la critique »[2]. Il s'honore de compter parmi « ceux qui, voués à l'étude scientifique de la religion et soucieux de

[1] *Autour d'un petit livre*, par A. Loisy, in-12, XXXVI-290 p., Paris, 1903.

[2] *Autour d'un petit livre*, p. XXXV.

l'avenir du catholicisme en France, tiennent à rester des savants sincères et de loyaux serviteurs de l'Eglise »[1]. Et, sur le point particulier de la divinité du Sauveur, il n'hésite pas à faire une nette profession de foi. « Le problème christologique, dit-il, qui a fait, durant des siècles, la vie et le tourment de l'Église chrétienne, n'est pas à reprendre comme s'il n'avait pas été discuté et tranché. Les expériences du passé ne sont pas à répéter. Me soupçonner de vouloir restaurer quelque vieux système, condamné par les anciens conciles, serait se méprendre singulièrement sur ma façon d'apprécier les erreurs d'autrefois et l'orthodoxie d'aujourd'hui. Ce qui est acquis est acquis. Le Christ est Dieu pour la foi[2]. »

C'est sans doute aussi dans le dessein de concilier sa théorie avec l'orthodoxie de la foi, que M. Loisy paraît insister présentement sur un élément du Christ historique qu'il n'avait point signalé dans sa précédente étude, à savoir, « le mystère intime et indéfinissable de son rapport avec Dieu[3], » « un rapport tout particulier d'union entre Dieu et l'homme-Christ, rapport qui n'est point la simple connaissance du Dieu bon, mais quelque chose d'infiniment plus mystérieux et plus profond, l'espèce de pénétration intime et ineffable de l'homme-Christ par Dieu, qui est figurée sensiblement par la descente de l'Esprit sur Jésus baptisé[4]. » « Voilà tout ce qu'on trouve dans l'histoire du Christ[5], » dit M. Loisy.

Récemment encore, le critique revenait sur cette idée. La « mission divine du Christ », écrit-il dans son ouvrage sur *Le quatrième Evangile*[6], « s'est

[1] *Autour d'un petit livre*, p. XXIX.
[2] *Ibid.*, p. 155.
[3] *Ibid.*, p. 117.
[4] *Ibid.*, p. 134.
[5] *Ibid.*
[6] A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, in-8° de 960 p., Paris, 1903.

définie elle-même, en tant que fait historique, dans les formes de la pensée juive, animées par une conscience de la filiation divine que l'on peut dire unique et personnelle à Jésus. » L'impression faite par le Christ synoptique est ainsi appréciée dans ce nouvel écrit : « L'on sent partout dans ses discours, dans ses actes, dans ses douleurs, je ne sais quoi de divin qui l'élève au-dessus de l'humanité commune, même la meilleure[1]. » Enfin, dans la deuxième édition de *L'Évangile et l'Église*, non seulement on répète, de Jésus, que « pour la foi il est roi et Dieu dans l'éternité »[2], mais on insiste de nouveau, au nom de l'histoire, sur « son rapport unique avec Dieu », rapport fondé « sur une communication substantielle d'esprit divin, c'est-à-dire de Dieu même, au Messie prédestiné »[3].

Il a, certes, son importance, cet élément nouveau introduit « dans l'histoire du Christ ». Pourquoi ne l'avoir en aucune façon signalé, lorsque précédemment on nous présentait le véritable Christ de l'histoire ? Pourquoi avoir insisté si complaisamment sur les « humbles conditions » du ministère historique de Jésus, et mis en si haut relief la réalité de son humanité, sans relever le moins du monde les particularités de sa personne, de ses paroles et de ses actes, qui accusent parallèlement ce « je ne sais quoi de divin », ce « rapport tout particulier d'union » avec Dieu, cette « communication substantielle d'es-

[1] A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, p. 38.

[2] *L'Évangile et l'Église*, 2e éd. augmentée, Bellevue, 1903, p. 111.

[3] *Ibid.*, p. 33 : « L'historien... reconnaîtra dans les paroles les plus authentiques de Jésus la substance de cette foi (au Christ), à savoir la prédestination éternelle et unique du Messie, son rôle unique dans l'économie du salut et son rapport unique avec Dieu, rapport qui n'est pas fondé sur une simple connaissance de sa bonté, mais sur une communication substantielle d'esprit divin, etc. »

prit divin », que maintenant on nous signale après coup ? Pourquoi surtout, au lieu de retenir fermement ces observations nouvelles, d'en faire ressortir la valeur, de les fixer comme point de raccordement entre l'exposé incomplet du premier petit livre et la plénitude de la doctrine catholique, s'être contenté de les noter en passant, en une formule brève et générale ; bien plus, pourquoi avoir comme pris à tâche d'en atténuer la portée, par le contexte, pour les ramener, en fin de compte, aux conclusions premières et insuffisantes, que l'on paraissait avoir voulu corriger ?

Si l'on veut, en effet, ne pas se contenter de l'apparence des mots, mais chercher, sous des expressions légèrement obscures et parfois équivoques, la pensée réelle de l'écrivain, voici ce qui paraît en ressortir le plus clairement.

D'un côté donc, « on trouve dans l'histoire du Christ » qu'il y avait en lui « une communication unique de vie divine », une « espèce de pénétration intime et ineffable de l'homme-Christ par Dieu ». Mais, d'un autre côté, on nous fait très nettement entendre que l'idée de la divinité du Christ n'est point rencontrée par le critique dans l'enseignement personnel du Sauveur. Après avoir observé, en effet, avec une certaine justesse, que « la divinité de Jésus n'est pas un fait de l'histoire évangélique dont on puisse vérifier critiquement la réalité, mais... la définition du rapport qui existe entre le Christ et Dieu, c'est-à-dire, une croyance, dont l'historien ne peut que constater l'origine et le développement », notre auteur continue : « Cette croyance appartiendrait à l'enseignement de Jésus, et l'historien devrait le reconnaître, si le quatrième Évangile était un écho direct de la prédication du Sauveur, et si la parole des Synoptiques sur « le Père qui seul connaît le Fils, et le Fils qui seul connaît le Père »

(Math., XI, 27 ; Luc, X, 22) n'était pas un produit de la tradition. Mais le quatrième Evangile est un livre de théologie mystique, où l'on entend la voix de la conscience chrétienne, non le Christ de l'histoire, et j'ai expliqué, dans *l'Evangile et l'Église* (pp. 45-46), pourquoi le passage de Mathieu et de Luc a chance d'être un fruit de la spéculation théologique, l'œuvre d'un prophète chrétien, comme le quatrième Évangile[1]. »

Ainsi, le Christ de l'histoire ne se serait en aucune façon manifesté comme le vrai Fils de Dieu. Bien plus, M. Loisy laisse entendre, plus nettement encore que dans son premier ouvrage, que le Christ n'aurait même pas eu conscience d'être ce vrai Fils de Dieu et vrai Dieu. « N'est-il pas vrai, dit-il, que la conciliation de la théorie avec l'histoire n'irait pas sans difficulté, si l'on voulait que la théorie fût l'exacte expression de l'histoire ? Quand Jésus répond à un homme qui l'appelle « bon Maître » : « Pour-« quoi m'appelles-tu bon ? Il n'y a que Dieu qui soit « bon » (Marc, X, 17-18) ; quand il fait cet acte de résignation : « Père, que ta volonté se fasse, non « la mienne » (Marc, XIV, 36), le sens naturel de ses paroles n'est pas en rapport avec la théorie, et le quatrième Évangile ne lui prêterait pas de semblables discours. Le critique ne suspectera pas pour cela l'authenticité de ces déclarations, qui, en toute hypothèse, correspondraient à une autre christologie que celle de Jean ; car la théorie ne l'instruit pas sur la vie intime du Sauveur. En soi, le dogme est une construction doctrinale, que le théologien est enclin à interpréter comme une réalité psychologique, sauf à créer, pour la circonstance, une psychologie spéciale, qui n'est pas une psychologie, puisqu'elle n'est pas fondée sur l'observation, mais

[1] A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 130.

sur des raisonnements dont le point de départ est une interprétation non historique de l'Evangile. Le théologien conçoit deux intelligences et deux volontés distinctes, on peut dire deux consciences qui sont comme superposées, avec pénétration réciproque, la conscience humaine étant entièrement subordonnée à la conscience divine, et l'homme-Christ, tout en ayant conscience d'être homme, ayant conscience d'être Dieu... Si autorisée qu'elle soit, cette théorie a plutôt besoin d'être expliquée maintenant par le théologien exégète, qu'elle ne fournit de lumière à l'interprétation historique de l'Évangile[1]. »

Cette manière non équivoque de représenter la conscience du Christ historique nous indique en quel sens il faut prendre les réflexions suivantes de M. Loisy : « Jésus, nous dit-il, a vécu sur la terre dans la conscience de son humanité, et il a parlé selon cette conscience ; il a vécu dans la conscience de sa vocation messianique, et il a enseigné selon la conscience qu'il avait de cette vocation. Ses discours, sa conduite, l'attitude de ses disciples et celle de ses ennemis, tout montre que le Christ était homme parmi les hommes, « en tout semblable à « eux, sauf le péché » (Hébr., II, 17 ; IV, 15), sauf encore, doit-on ajouter, le mystère intime et indéfinissable de son rapport avec Dieu. Ce rapport se traduisait dans l'idée de Messie[2]. »

A première vue, on pourrait se demander si, dans la pensée de M. Loisy, la restriction « sauf le mystère intime et indéfinissable de son rapport avec Dieu », de même que la restriction « sauf le péché », vise un élément du Christ perçu seulement plus tard par la conscience chrétienne, ou bien un élément qu'attesterait positivement l'histoire évangélique, et dont le Christ lui-même aurait manifesté avoir con-

[1] A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 148-149.
[2] *Ibid.*, p. 116-117.

science. Mais le contexte de réflexions analogues non équivoques ne permet pas de s'y tromper : pour M. Loisy, le Christ historique n'a pas eu autrement conscience de son rapport avec Dieu que dans la conscience de sa qualité de représentant de Dieu pour l'établissement et le gouvernement du royaume des cieux. Et c'est bien dans ce sens qu'il précise : « Ce rapport se traduisait dans l'idée de Messie. »

Ailleurs, il s'en exprime encore plus formellement. « De l'Évangile critiquement interprété, dit-il, il ressort que Jésus a prêché l'avènement du royaume des cieux, et qu'il s'est fait connaître à ses disciples et à ses juges comme le Messie prédit à Israël. Ce qu'était le royaume des cieux, ce que signifiait le titre de Messie Fils de Dieu, je l'ai exposé le plus clairement possible, en m'abstenant, comme je le devais, de faire entrer les spéculations théologiques plus récentes dans l'enseignement du Sauveur[1]. » Rien de plus clair. Le Christ de l'Évangile ne s'est manifesté que comme Messie, et le Messie, tel que M. Loisy l'a constamment et très clairement expliqué, n'est que « l'agent principal et le chef prédestiné du royaume », le Fils de Dieu, en ce sens qu'il est « l'unique vicaire de Dieu pour le royaume des cieux ».

C'est donc à cette simple relation messianique, se traduisant par la « fonction providentielle » réservée pour la fin des temps, que se bornerait le « rapport tout particulier d'union » qui existe entre l'homme-Christ et Dieu. On ne trouverait pas autre chose dans l'enseignement personnel ni dans la conscience historique du Sauveur.

On voit encore ce qu'il faut penser des réflexions suivantes, pour peu qu'on veuille pénétrer sous l'enveloppe des mots. « L'idée évangélique du Messie

[1] A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 131.

contenait le principe de tout le développement christologique. Elle implique, en effet, la prédestination éternelle de celui qui doit apparaître en ce monde comme le Fils de Dieu, son exaltation finale, et, comme condition intermédiaire de la prédestination et de la gloire, un rapport tout particulier d'union entre Dieu et l'homme-Christ, rapport qui n'est point la simple connaissance du Dieu bon, mais quelque chose d'infiniment plus mystérieux et plus profond, l'espèce de pénétration intime et ineffable de l'homme-Christ par Dieu, qui est figurée sensiblement par la descente de l'Esprit sur Jésus baptisé. La vocation de Jésus n'est pas celle d'un prophète ; elle est unique en son genre, et comme mission providentielle, et comme grâce de Dieu. Prédestination unique d'un être humain à un rôle unique, auquel cet être humain est adapté par une communication unique de vie divine, qui s'épanouit en une perfection unique de foi, d'espérance et d'amour : voilà tout ce qu'on trouve dans l'histoire du Christ[1]. »

Précisons bien les choses. « L'idée évangélique du Messie... implique, nous dit-on, la prédestination éternelle de celui qui doit apparaître en ce monde comme le Fils de Dieu. » Oui, mais « prédestination éternelle » n'est point nécessairement « préexistence éternelle » : l'une dit simple présence idéale dans la pensée et la volonté de Dieu ; l'autre, existence réelle de toute éternité ; et celle-ci n'est en aucune manière impliquée dans celle-là. De ce que l'homme-Christ a été prédestiné, dans le plan divin, à être le Fils de Dieu comme chef du royaume messianique, il ne s'ensuit pas logiquement qu'il ait préexisté éternellement à sa venue en ce monde, comme vrai Fils de Dieu en Dieu.

D'autre part, l'idée évangélique du Messie, telle

[1] A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 133-134. — Cf. *L'Évang. et l'Église*, 2e éd., p. 33 (cité ci-dessus, p. 247, note 3).

qu'on nous l'a exposée, n'implique pas non plus positivement « un rapport... d'union entre Dieu et l'homme-Christ », autre que celui de sa « fonction providentielle » de « vicaire de Dieu pour le royaume des cieux ». Si Jésus, comme on le prétend, n'a fait que se donner pour « l'ordonnateur » et « l'unique agent du royaume », il n'a pas véritablement fait connaître qu'il y ait eu « pénétration intime et ineffable » de lui-même « par Dieu », il n'a pas, à proprement parler, manifesté cette « communication unique de vie divine » que l'on trouverait dans l'histoire du Christ. S'il l'a manifestée, il a dû parler autrement que ne le fait parler M. Loisy, et ses déclarations doivent viser au delà de ce simple « rôle eschatologique », de cette pure « fonction providentielle », où l'on prétend concentrer l'idée évangélique du Messie Fils de Dieu.

En tout cas, affirmer que le dogme de la divinité du Christ « existait en germe dans la notion » qu'on nous a exposée « du Messie fils de Dieu »[1], prétendre que cette « idée évangélique du Messie contenait le principe de tout le développement christologique », cela nous semble un pur jeu de mots. L'idée évangélique sert de point d'appui au dogme, mais de point d'appui tout extrinsèque, et sans lien naturel avec ce dogme ; elle ne le contient ni en germe, ni en principe. Elle ne le contient pas à la façon dont le gland contient le germe, qui se développera normalement en arbre, tronc et branches, mais à la façon dont le clou planté dans la muraille contient le premier anneau de la chaîne qu'on y fixera. L'idée évangélique du Messie ne contient pas

[1] A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 117 : « La divinité du Christ est un dogme qui a grandi dans la conscience chrétienne, mais qui n'avait pas été expressément formulé dans l'Évangile : il existait seulement en germe dans la notion du Messie fils de Dieu. »

en principe le dogme du Christ-Dieu, parce que les éléments essentiels qui constituent ce dogme, idée de préexistence éternelle du Christ, idée de sa participation réelle à la nature de Dieu, ne sont pas tirés de l'idée évangélique : ils n'en sortent pas, comme y étant déjà contenus, ils y sont introduits du dehors. Cela est si vrai que, par l'adaptation de ces éléments nouveaux et extrinsèques, l'idée évangélique se trouve totalement transformée ; il reste comme un hiatus profond, une séparation radicale, entre l'idée première, qui dit une chose, et l'idée seconde, qui en dit une autre, entre le Christ de l'Évangile, simple Messie privilégié de Dieu, et le Christ de la conscience chrétienne, vrai Fils de Dieu et vrai Dieu.

M. Loisy a beau dire : « Le travail théologique n'a pas son point de départ en dehors de l'histoire, dans la spéculation pure ; car l'explication hellénique n'est pas prise à côté du fait initial ; elle s'appuie sur le fait, elle coïncide avec lui ; on peut même dire qu'elle sort de lui... La modalité de la pensée johannique n'est pas juive, mais la substance de cette pensée était dans les Synoptiques, et la pensée des Synoptiques reflète ce qu'il est bien permis d'appeler la conscience psychologique de Jésus. Aucune solution de continuité ne se remarque entre le fait et son interprétation. Celle-ci n'est pas une fiction étrangère à celui-là ; réciproquement, le fait évangélique bien compris ne proteste pas contre l'interprétation théologique, si on la prend pour ce qu'elle est, et il ne la détruit pas[1]. » Il a beau répéter : « Le sentiment que Jésus avait de son union avec Dieu est au-dessus de toute définition. Il suffit de constater que l'expression qu'il en a donnée lui-même est, autant qu'on peut la saisir,

[1] A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 135.

équivalente en substance à la définition ecclésiastique[1]. » Cette façon de parler nous paraît un trompe-l'œil et un sophisme, si l'on se tient dans l'hypothèse de M. Loisy.

C'est vouloir donner le change et employer les mots à l'encontre de leur signification ordinaire, que de prétendre trouver « la substance » de la pensée johannique, « la substance » de la définition ecclésiastique relative au Christ-Dieu, dans le fait évangélique tel qu'on nous l'a proposé. Si, comme on l'affirme, « la conscience psychologique » de Jésus, laquelle se reflète dans « la pensée des Synoptiques », a porté simplement sur sa qualité de Messie, chef prédestiné du royaume, si les déclarations du Christ historique n'ont pas exprimé un rapport de lui-même avec Dieu beaucoup plus excellent, et qui ait pu légitimement et logiquement se traduire par l'idée de sa participation réelle à l'être de Dieu, il est faux de prétendre à une équivalence « substantielle » entre le fait évangélique et son interprétation théologique.

Sans doute, on peut très bien concevoir que le Christ, tout en étant Dieu, ait gardé une certaine réserve dans la manifestation de sa divinité, et il ne nous en coûterait aucunement de concéder que « la divinité du Christ... est un dogme qui n'avait pas été expressément formulé dans l'Évangile »[2], et que « la théologie du Verbe incarné » ne s'y retrouve pas « formellement »[3]. Nous pourrions même ajouter, avec M. Loisy : « Il n'y a pas lieu de s'étonner que le Christ de l'histoire n'ait donné aucune défini-

[1] A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 138.

[2] *Ibid.*, p. 117.

[3] *Le quatrième Evangile*, p. 138 : « On voudrait que la théologie du Verbe incarné se rattachât directement à l'Évangile de Jésus. Elle s'y rattache, en vérité, d'une certaine manière, bien qu'elle n'y soit pas contenue. Le désir impérieux des théologiens ne peut pas faire qu'elle s'y retrouve formellement. »

tion de sa personne et de son rôle, selon les catégories de la pensée grecque[1]. » Mais encore faut-il que cette théologie du Verbe incarné se rattache logiquement à l'Évangile et y soit, sous une forme ou sous une autre, réellement contenue, que le Christ ait eu véritablement conscience de sa divinité, et qu'il ait suggéré positivement, en quelque manière, l'idée de la transcendance essentielle de son union avec Dieu, pour pouvoir dire que « l'explication hellénique... sort... du fait initial », que « l'expression » donnée par Jésus du sentiment de son union avec Dieu, est « équivalente en substance à la définition ecclésiastique ».

Si le Christ n'a pas eu vraiment conscience de son union substantielle avec Dieu, si sa conscience psychologique s'est bornée à l'idée de sa messianité, telle que nous l'a exposée M. Loisy, on ne peut pas dire que le dogme théologique *sort* du fait évangélique comme la plante de son germe. Le dogme sort du fait comme la plante du sol où elle repose, comme la fleur du vase qui la contient. Entre l'un et l'autre, le rapport est tout matériel, il y a pur rapprochement extérieur, mais sans dépendance d'origine fondée sur leur nature. « L'explication hellénique n'est pas, » si l'on veut, « prise à côté du fait initial ; » d'une certaine manière, « elle s'appuie sur le fait ; » et néanmoins, dans sa substance, dans ses éléments essentiels, elle est étrangère à ce fait initial et tout extrinsèque à son point d'appui. Le dogme, en effet, exprime une idée autre que l'idée évangélique, une idée seconde nullement contenue dans l'idée première. En réalité, ce n'est pas une interprétation, c'est une construction nouvelle. L'explication ne met pas au jour des éléments contenus dans le fait évangélique, puis-

[1] *Le quatrième Evangile*, p. 138.

qu'il est entendu que le fait évangélique, historiquement parlant, ne les contient pas ; la construction du dogme, dans ses parties essentielles, et non pas seulement dans ses parties accessoires, se fait avec des éléments nouveaux, étrangers à « l'enseignement personnel » du Christ, et fournis uniquement par la foi. La conscience chrétienne ne tire pas de l'Évangile ce qui y serait historiquement contenu, son travail ne se borne pas à découvrir et à formuler ce qui était latent et implicite dans les discours du Sauveur : elle y met ce qui n'y était pas, elle puise dans la foi, et c'est l'édifice de la foi qu'elle bâtit de toutes pièces sur la base du fait, par une sorte de superposition extrinsèque, sans que le fait évangélique soit par lui-même destiné à cette construction, ni même, critiquement parlant, susceptible de la recevoir.

N'a-t-on pas prétendu, dans le camp rationaliste, que l'idée du Christ-Dieu serait venue de l'expression évangélique « Fils de Dieu », mal comprise des chrétiens hellénistes, et interprétée dans le sens d'une réelle filiation divine par des gens qui ne connaissaient pas la signification large et figurée que comportait en hébreu ou en araméen le titre donné au Messie ? S'il fallait admettre que le dogme de la divinité du Christ fût né d'une semblable erreur d'interprétation, peut-être pourrait-on dire encore, en empruntant les paroles de M. Loisy, que l'explication ne serait pas prise « à côté du fait initial », qu'elle s'appuierait même « sur le fait » : dirait-on encore qu'elle « coïncide avec lui », qu'elle « sort de lui », qu'elle y était contenue « en germe » et « en substance » ? Non certes. Et la raison en est simple : c'est qu'il y aurait, entre le fait et son interprétation, une vraie « solution de continuité », le fait évangélique ayant sa signification propre, et l'interprétation y introduisant une signification

différente. Or, il en est un peu de même dans la théorie de M. Loisy. Toute la différence est que, pour lui, le sens introduit par l'interprétation théologique se trouve fondé du côté de la foi. Mais il n'en reste pas moins que ce sens était, historiquement parlant, étranger au fait évangélique, et qu'aux yeux du critique il n'y était point contenu. De telle sorte que, d'un côté, nous avons le fait ayant sa signification propre, de l'autre, l'interprétation qui introduit dans le fait une signification nouvelle, laquelle ne se justifie point du côté de l'histoire, mais repose uniquement sur la foi. Entre le fait et son interprétation, quoi qu'en dise M. Loisy, il y a, au point de vue critique, une vraie « solution de continuité » : du fait à l'interprétation, le passage ne se fait que par la foi.

Que la foi soit capable de fournir, à l'interprétation des faits évangéliques, des éléments inconnus à l'histoire, qui dépassent la formule considérée par le critique et y introduisent une signification que celui-ci ne pouvait soupçonner, nous en conviendrons sans peine. Une lumière directe de Dieu, ou une assistance particulière de sa providence, peuvent révéler à la foi ce que la science ne découvre pas. Mais, à supposer qu'il en soit ainsi pour le point dont s'occupe M. Loisy, il faudrait en tout cas renoncer à trouver dans le fait historique ce que la foi est seule à nous donner. Le dogme de la divinité du Christ ne s'appuierait plus sur l'Evangile ; il ne reposerait plus sur le témoignage personnel du Sauveur. Le dogme n'aurait qu'un point d'appui extrinsèque sur le fait de l'histoire ; ses éléments essentiels viendraient uniquement de la foi ; et, contre les données de la foi, il resterait cette difficulté, sans doute non péremptoire, mais assurément

délicate et impressionnante : l'étrange situation d'un Christ homme-Dieu, n'ayant pas conscience d'être Dieu !

« La gravité du problème ne m'échappe nullement, dit M. Loisy, et ce n'est pas sans réflexion que je la pose[1]. » Néanmoins, M. Loisy croit ses hypothèses critiques compatibles avec le dogme. Il affirme que « l'historien croyant ne voit rien dans ces faits qui puisse troubler sa foi »[2]. Et voici comment il raisonne : « L'historien, dit-il, ne détruit pas... la divinité du Christ... quand il décrit le ministère de Jésus dans les humbles conditions de sa réalité... La représentation naturelle des choses, selon qu'elles apparaissent au regard de l'observateur, est parfaitement compatible avec leur explication surnaturelle. Mais cette explication n'est pas matière d'histoire[3]. » « Toutes ces recherches historiques ne tendent qu'à constater et à représenter des faits, qui ne peuvent être en contradiction avec aucun dogme, précisément parce qu'ils sont des faits, et que les dogmes sont des idées représentatives de la foi, laquelle n'a pas pour objet le connaissable humain, mais l'incompréhensible divin[4]. »

Ainsi, le dogme serait entièrement indépendant du fait, il ne saurait y avoir de conflit entre l'un et l'autre, parce que l'un relève de la science, et l'autre de la foi, et qu'entre la science et la foi il y a comme cloison étanche et entière séparation de domaine. Sans vouloir discuter ici à fond cette conception générale des rapports de la science et de la foi, du fait et du dogme, il nous sera permis de faire remarquer à M. Loisy que la foi, eût-elle pour objet « l'incompréhensible divin », doit cependant reposer

[1] *Autour d'un petit livre*, p. 150.
[2] *Ibid.*, p. 132.
[3] *Ibid.*, p. 11.
[4] *Ibid.*, p. 51.

sur une base qui soit du « connaissable humain ». Le dogme n'est pas aussi indépendant du fait qu'il veut bien le dire. Lui-même parle de la divinité de Jésus comme d' « une croyance », dont l'historien « peut constater l'origine et le développement »[1] ; et il s'occupe de rechercher si cette croyance appartient, ou non, à l'enseignement du Sauveur. Il dit bien : « Le sentiment que Jésus avait de son union avec Dieu est au-dessus de toute définition : » cela ne l'empêche point d'examiner « l'expression qu'il en a donnée lui-même », et de prononcer qu'à son point de vue elle lui est « équivalente en substance »[2]. M. Loisy n'est donc pas sans estimer que le dogme peut s'appuyer sur un fait, et, en l'espèce, que le dogme de la divinité du Christ pourrait reposer sur le témoignage personnel de Jésus.

Lui-même n'admet pas ce témoignage en fait, mais il ne peut le récuser en droit. Il ne croit pas que Jésus ait rendu témoignage à sa divinité proprement dite ; mais il ne peut nier que, si le Sauveur avait rendu ce témoignage, ce serait un solide fondement historique pour notre foi en sa divinité. Concédons, pour un instant, que « la divinité du Christ, quand même Jésus l'aurait enseignée, ne serait pas un fait d'histoire, mais qu'elle est une donnée religieuse et morale, dont la certitude s'obtient par la même voie que celle de l'existence de Dieu, non par la simple discussion du témoignage évangélique »[3]. On nous accordera bien aussi qu'il n'est pas du tout indifférent que le Christ ait, ou non, enseigné cette vérité, que la réalité du témoignage évangélique, lequel est un « fait d'histoire », n'est pas chose sans importance pour fonder rationnellement notre certitude, et servir de motif de cré-

[1] *Autour d'un petit livre*, p. 130.
[2] *Ibid.*, p. 137-138.
[3] *Ibid.*, p. 215.

dibilité à la donnée religieuse qu'est le dogme de la divinité du Christ.

En résumé, nier, au nom de l'histoire, le témoignage du Sauveur à sa divinité, et jusqu'à sa conscience personnelle relativement à cette divinité, c'est ruiner, non pas directement la foi au Christ-Dieu, mais une des bases rationnelles les plus solides sur lesquelles s'appuyait jusqu'à présent notre foi.

La foi de M. Loisy n'en est pas ébranlée. Elle ne peut pourtant reposer en l'air, il lui faut un fondement, et ce fondement, le critique, comme un simple théologien, le cherche dans les faits, tant il est vrai qu'entre le fait et le dogme il n'y a pas cette séparation radicale que l'on avait prétendu. « La foi à la divinité du Christ, dit-il, ne tient-elle pas également à l'influence divine qu'il n'a pas cessé d'exercer sur les âmes, nonobstant le sens proprement juif qui ne laisse pas de s'attacher à sa qualité de Messie, et quoique la définition formelle de sa divinité ne se soit dégagée que progressivement dans la tradition chrétienne[1] ? »

La foi en la divinité du Christ reposerait donc sur le fait, constatable humainement parlant, de « l'influence divine » que le Christ n'a pas cessé d'exercer sur les âmes. C'est d'ailleurs cette même influence du Christ, constatée dans l'histoire, présidant aux origines de l'Église, agissant en elle pour la perpétuer à travers le temps, qui fonde rationnellement notre croyance en la divinité de l'Église. C'est du moins en ce sens que nous pensons pouvoir interpréter les paroles légèrement énigmatiques de l'auteur. « L'institution divine de l'Eglise, dit-il, se fonde sur la divinité du Christ, laquelle n'est

[1] *Autour d'un petit livre*, p. 116.

pas un fait d'histoire, mais une donnée de foi dont l'Église est témoin, et qui apparaît aux origines de l'Église elle-même, on peut dire dans la naissance et la perpétuité de l'Église[1]. » « Pour l'historien qui se borne à la considération des faits observables, c'est la foi au Christ qui a fondé l'Église ; au point de vue de la foi, c'est le Christ lui-même, vivant pour la foi, et accomplissant par elle ce que l'historien voit réalisé[2]. »

Nous ne pensons pas qu'en parlant de la sorte M. Loisy ait voulu établir une indépendance absolue de la foi vis-à-vis du fait observable, mais qu'il reconnaît bien à celui-ci le rôle de fondement rationnel par rapport à celle-là. L'historien constate que la fondation et la perpétuité de l'Église reposent pratiquement sur la croyance au Christ-Dieu ; l'historien philosophe juge que la vérité de la croyance se trouve garantie par les caractères mêmes du fait observé, c'est-à-dire, par les marques sensibles de l'influence vivante et incessante du Christ ; il reste au croyant à faire l'acte de foi en la réelle divinité de ce Christ, et, du même coup, à la divinité de cette Église dans laquelle il n'a cessé de vivre et d'agir.

Ainsi comprise, l'apologétique de M. Loisy n'est certes pas sans valeur. Nous nous garderons bien de contester que l'influence du Christ se fasse sentir indubitablement dans la vie de l'Église, à ses origines et à travers toute son histoire, comme elle n'a cessé de se faire sentir dans la vie intime des âmes. C'est une preuve très ferme, et sur laquelle on ne saurait trop insister, de la vérité de notre foi. M. Loisy aurait encore pu observer que la divinité du Christ et la divinité de l'Église reposent sur le solide fondement de la nécessité rationnelle d'ad-

[1] *Autour d'un petit livre*, p. 162.
[2] *Ibid.*, p. 172.

mettre un Dieu personnel qui s'inquiète des humains et approuve une forme de religion positive : car, aujourd'hui, quiconque veut sincèrement aller à ce Dieu personnel, sent bien qu'il ne peut y aller que par le Christ, et quiconque veut aller au Christ, sent bien qu'il ne peut le trouver que dans l'Église.

Il n'en reste pas moins qu'en présentant la preuve morale, tirée de l'influence exercée par le Christ, comme l'unique base rationnelle de la foi en sa divinité, M. Loisy enlève à cette foi un de ses plus fermes fondements, le témoignage historique du Christ à la conscience qu'il avait de sa divinité.

Il reste encore que M. Loisy va à l'encontre de ce qu'enseignait jusqu'à présent l'ensemble des théologiens, touchant la conscience psychologique du Christ-Dieu. C'est une révolution complète qu'on nous propose dans la manière de concevoir l'attitude intérieure du Sauveur vis-à-vis de Dieu, et l'expression qu'il a donnée lui-même de cette attitude. On comprendra la gravité de la chose en lisant les réflexions tendancieuses répétées à satiété par l'auteur.

« Le progrès de l'histoire, dit-il, pose en des termes nouveaux le problème du Christ[1]. » « Ce qui inquiète l'esprit de ces fidèles sur la divinité du Christ et « sa science infaillible », c'est l'impossibilité de concilier le sens naturel des textes évangéliques les plus certains avec ce que nos théologiens enseignent ou semblent enseigner touchant la conscience et la science de Jésus[2]. » « Même pour l'interprétation des textes, une exégèse raisonnable n'est-elle pas impossible, si l'on n'admet d'abord que l'enseignement actuel de l'Église, qui est la règle du théologien et du prédicateur catholique, se distingue du

[1] *Autour d'un petit livre*, p. XXV.
[2] *Ibid.*, p. XXIII.

sens historique de l'Écriture[1] ? » « La question biblique tient à la question capitale de la formation intellectuelle des catholiques, à la question du régime intellectuel de l'Eglise... Le catholicisme sera, par la force des choses, un parti, ce qu'il ne doit pas être, et un parti réactionnaire, voué à un affaiblissement incurable et à une ruine fatale, tant que l'enseignement ecclésiastique semblera vouloir imposer aux esprits une conception du monde et de l'histoire humaine qui ne s'accorde pas avec celle qu'a produite le travail scientifique des derniers siècles[2]. » « La crise (de la foi) est née de cette opposition que les jeunes intelligences perçoivent entre l'esprit théologique et l'esprit scientifique, entre ce qui est présenté comme la vérité catholique et ce qui se présente de plus en plus comme la vérité de la science... Elle est née sur le terrain de l'histoire religieuse par l'obstination du dogmatisme présent à méconnaître l'évidence des faits et la légitimité de la méthode critique[3]. »

Des réflexions aussi amères, mêlées d'accusations aussi malsonnantes, de la part d'un critique croyant, sont chose grave. Mais, dit M. Loisy, « les faits sont les faits, et la première conclusion à en tirer, s'ils sont ainsi, c'est qu'ils ne sont pas autrement. Une montagne de syllogismes ne peut rien contre un grain de sable en nature. Il ne s'agit que de savoir si la représentation du fait évangélique, dans *L'Evangile et l'Eglise*, est suffisamment conforme à la réalité[4]. » « Si cette explication est défectueuse, c'est par des travaux de même ordre et plus satisfaisants que ses imperfections pourront être corrigées. Quand même elle serait radicalement fausse,

[1] *Autour d'un petit livre*, p. 64-65.
[2] *Ibid.*, p. XXXIV.
[3] *Ibid.*, p. 216-217.
[4] *Ibid.*, p. 114.

il resterait à trouver l'explication vraie des faits anciens et à montrer comment la doctrine de l'Église n'y contredit pas... Il faut rassurer la foi sur la divinité du Christ, en interprétant l'Évangile et les documents de l'antiquité ecclésiastique selon les règles que l'on a maintenant coutume d'appliquer à tous les textes humains, et en tenant compte du mouvement de la pensée contemporaine dans l'ordre philosophique[1]. »

Eh bien, puisque M. Loisy nous y invite, voyons précisément si les faits sont bien tels qu'il les a exposés, si sa représentation du fait évangélique est intégrale et exacte, ou si elle n'est pas, au contraire, incomplète, inadéquate à l'ensemble du témoignage sacré, par conséquent non suffisamment conforme à *toute* la réalité.

Cette étude exige un examen du contenu synoptique, minutieux et intégral ; et sans doute aussi oblige-t-elle à une interprétation, de ce témoignage évangélique, particulièrement délicate et mesurée. Ne peut-il se faire, en effet, que Jésus ait eu réellement conscience de son origine et de sa nature divines, qu'il ait réellement manifesté sa propre divinité, et que cependant il ait entouré cette manifestation de discrétion et de réserve, qu'il n'ait point publié ce secret au grand jour et aussi expressément que devaient le faire ses disciples ? La chose ne serait point pour nous surprendre. La réserve que Jésus a mise à manifester sa qualité de Messie, il a dû la mettre plus grande encore à se découvrir comme le vrai Fils de Dieu. Sa messianité, il l'a révélée plutôt par ses œuvres que par ses déclarations formelles ; il a amené ses disciples à former progressivement leur conviction sur ce point par une expé-

[1] *Autour d'un petit livre*, p. XXVIII.

rience personnelle, pour la proclamer ensuite spontanément : n'a-t-il pas dû jeter un voile plus discret encore sur le mystère, incomparablement plus étonnant, de sa nature divine, et y amener la foi de ses apôtres, plutôt par voie d'insinuations et de déclarations suggestives, dont la plénitude de sens devait leur être facilement dévoilée au temps opportun ? Assurément, cette induction est très légitime.

Prenons donc en mains nos Évangiles, et essayons de soumettre à la plus attentive comme à la plus loyale critique les témoignages qu'ils nous offrent sur la personne de Jésus.

§ III. La Divinité du Christ d'après les Synoptiques.

Ce qui frappe, tout d'abord, dans l'exposé évangélique, c'est le caractère extrêmement remarquable et la portée extraordinaire des déclarations faites par le Sauveur, touchant sa dignité, ses privilèges et ses pouvoirs.

Rien de plus étonnant, nous l'avons vu, que la manière dont il prétend se placer au-dessus de toute créature. Plus grand que les plus illustres personnages de la Loi ancienne, plus grand que Jonas et que Salomon, plus grand que David qui l'appelle son Seigneur, plus grand que Moïse et Élie qui paraissent à ses côtés sur la montagne de la transfiguration, plus grand que Jean-Baptiste, dont la dignité l'emporte pourtant sur celle de n'importe quels fils des hommes, Jésus se présente comme supérieur même aux anges. Après la tentation du désert, il reçoit leurs services [1] ; il n'a qu'un mot à dire pour que son Père lui en envoie douze légions [2] ;

[1] Marc, I, 13 = Math., IV, 11.
[2] Math., XXVI, 53.

d'ailleurs, ils ne sont pas seulement les anges de son Père, mais « ses anges » à lui[1], c'est-à-dire, ses messagers, ses serviteurs, les exécuteurs de ses volontés ; à son dernier avènement, ils formeront autour de lui une escorte d'honneur[2] ; il leur commandera lui-même et les enverra faire dans sa moisson la séparation du froment et de l'ivraie[3], rassembler des quatre coins du monde les justes, ses élus[4]. Aussi, quand il s'agit d'établir une gradation entre les hommes, les anges, lui-même et son Père, Jésus se place-t-il au-dessus des anges, tout à côté de Dieu : « Personne ne connaît le jour du jugement, pas même les anges du ciel, pas même le Fils, mais seulement le Père[5]. »

De fait, le Sauveur revendique des qualités, des pouvoirs, une autorité, qui paraissent bien l'établir au-dessus et comme en dehors de l'humanité, et le rapprocher très étroitement de Dieu.

Il demande, comme jamais ne l'a demandé, ni ne pourrait le demander aucun homme, non seulement vis-à-vis de son Evangile, mais vis-à-vis de sa propre personne, la foi, l'obéissance, l'amour, le dévouement, poussé jusqu'au renoncement à toute affection créée qui lui serait contraire, jusqu'au sacrifice des biens les plus précieux et de la vie elle-même ; et en retour, il promet pour l'éternité les plus magnifiques récompenses. « Si quelqu'un veut venir après moi, dit-il, qu'il renonce à soi-même, qu'il prenne sa croix et me suive ; car qui veut avoir la vie sauve, la

[1] Math., XIII, 41 ; XVI, 27 XXIV, 31 = Marc, XIII, 27.
[2] Marc, VIII, 38 = Math., XVI, 27 = Luc, IX, 26 ; Math., XXV, 31.
[3] Math., XIII, 41.
[4] Marc, XIII, 27 = Math., XXIV, 31.
[5] Marc, XIII, 32. — G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 159, estime que les derniers mots « pas même le Fils, mais seulement le Père » sont une addition postérieure. Mais il est difficilement croyable que l'Église ait songé après coup à attribuer au Sauveur une déclaration qui paraît porter atteinte à l'universalité de sa science. Cf. P. W. Schmiedel, dans les *Protestantische Monatshefte*, 1900, p. 20. Voy. ci-après, p. 273, note 2.

perdra, mais qui l'aura perdue à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera[1]. » « Quiconque m'aura confessé devant les hommes, je le confesserai moi-même devant mon Père qui est dans les cieux ; mais qui m'aura renié devant les hommes, je le renierai moi-même devant mon Père qui est dans les cieux... Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi ; qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi ; n'est pas digne de moi qui ne prend pas sa croix pour me suivre[2]. « » Bienheureux êtes-vous si les hommes vous maudissent, vous persécutent et à tort disent toute sorte de mal contre vous, à cause de moi : réjouissez-vous, tressaillez d'allégresse, car grande est votre récompense dans le ciel[3]. » « En vérité, je vous le dis, il n'est personne qui ait quitté sa maison, ses frères ou ses sœurs, son père ou sa mère, ses enfants ou ses champs, à cause de moi et de l'Évangile, et qui ne reçoive le centuple en ce monde-ci... et dans le monde futur la vie éternelle[4]. »

Nous l'avons vu se déclarer « le maître du sabbat ». De même prend-il une attitude d'autorité inouïe vis-à-vis de la Loi ancienne. Il se met en quelque sorte de pair avec le divin Législateur du Sinaï, et, en son nom propre, il interprète, il précise, il perfectionne les commandements traditionnels : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens... — Et moi je vous dis[5]... »

C'est encore en son propre nom, de sa propre autorité, que Jésus guérit les malades, chasse les démons, et commande aux éléments. La puissance des miracles est en lui comme « une vertu » cachée et

[1] Marc, VIII, 34, 35 = Math., XVI, 24, 25 = Luc, IX, 23, 24.
[2] Math., X, 32-33, 37-38 = Luc, XIV, 26-27, 31.
[3] Math., V, 11-12.
[4] Marc, X, 29-30 = Math., XIX, 28-29 = Luc, XVIII, 29-30.
[5] Math., V, 22, 28, 32, 34, 39, 44.

personnelle, qui se fait sentir à tous ceux qui l'approchent[1]. Sans doute, il n'agit pas indépendamment de « l'Esprit de Dieu »[2] ; mais cette force divine lui est unie de telle sorte qu'elle paraît, pour ainsi dire, identifiée avec lui-même. Il n'a qu'un mot à dire et tout lui obéit : « Jeune fille, je te le dis, lève-toi ! » et la fille de Jaïre se lève de sa couche funèbre[3]. « Tais-toi, laisse cet homme ! », et l'esprit mauvais sort du possédé[4]. « Tais-toi, fais silence ! », et sur la mer de Galilée le vent s'apaise et il se fait un grand calme[5]. Jésus possède si bien en propre la puissance de thaumaturge qu'il donne à ses disciples le pouvoir de faire les mêmes miracles de par son autorité et en son nom[6]. « Allez, dit-il à ses apôtres, guérissez les malades, ressuscitez les morts, rendez sains les lépreux, chassez les démons ; gratuitement vous avez reçu, donnez gratuitement[7]. » Et les Douze s'en vont prêcher la pénitence. Et ils chassent, en effet, beaucoup de démons, et, faisant des onctions d'huile aux malades, ils les guérissent en grand nombre[8]. Aussi peuvent-ils dire, tout joyeux, au Sauveur : « Seigneur, les démons eux-mêmes nous sont soumis *en votre nom*[9]. » Après la Pentecôte, c'est encore « *au nom* du Seigneur Christ, Jésus de Nazareth », que les apôtres multiplient miracles et prodiges[10].

Un droit plus extraordinaire encore, que nous avons vu revendiquer par Jésus, est celui de purifier

[1] Math., XII, 28 = Luc, XI, 20.
[2] Marc, V, 30 ; Luc, VI, 19.
[3] Marc, V, 41 = Luc, VIII, 54.
[4] Marc, I, 25 = Luc, IV, 35.
[5] Marc, IV, 39 = Math., VIII, 27 = Luc, VIII, 25.
[6] Marc, III, 15 ; VI, 7 ; Math., X, 1 ; Luc, IX, 1, 2.
[7] Math., X, 8 ; cf. Marc, XVI, 17.
[8] Marc, VI, 13 = Luc, IX, 6 ; cf. Marc, IX, 37 ; Luc, X, 17.
[9] Luc, X, 17 ; cf. Marc, IX, 37, 38.
[10] Act., III, 6, 16 ; IV, 10, 30 ; IX, 34 ; XVI, 18.

les âmes et de pardonner les péchés. C'est là un privilège tout divin : le Sauveur n'en disconvient pas, et néanmoins il maintient son droit et il le prouve d'une façon péremptoire. Le miracle physique éclatant garantit le miracle moral invisible. Dieu seul peut remettre les péchés : soit ! eh bien, « le Fils de l'homme » prétend, et il prouve, qu'il a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre : que faut-il en conclure, sinon que Dieu est dans ce Fils de l'homme, par son autorité et ses pouvoirs les plus incommunicables ? Sur le monde des âmes comme sur le monde des corps, Dieu agit par Jésus et en Jésus. C'est bien le raisonnement que faisaient implicitement les Juifs, lorsqu'ils se disaient : « Qui est-il donc pour aller jusqu'à remettre les péchés ? » Cependant Jésus va plus loin encore : ce pouvoir de remettre les péchés, il revendique le droit de le conférer à d'autres directement, tant il a conscience de le posséder en propre et d'autorité personnelle. « En vérité, dit-il à ses apôtres, je vous le déclare, tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel, tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel[1] : » parole analogue à celle que nous a conservée le quatrième Évangile : « Recevez le Saint-Esprit : à ceux dont vous aurez remis les péchés, ils seront remis ; à ceux dont vous les aurez retenus, ils seront retenus[2]. »

De cette prétention inouïe de pardonner les péchés, il faut rapprocher le droit non moins exorbitant que revendique Jésus d'être un jour le juge suprême des vivants et des morts. Non content, en effet, de se déclarer le Rédempteur des hommes, « venu pour sauver ce qui était perdu[3], » et « donner sa vie en rançon

[1] Math., XVIII, 18.
[2] Jean, XX, 22 ; cf. Marc, I, 10 = Math., IX, 6 = Luc, V, 24.
[3] Luc, XIX, 10 ; cf. Math., XVIII, 11 (texte reçu et Vulg.).

d'un grand nombre »[1] ; non content de prétendre régénérer le monde par sa doctrine et sa vertu, et de se laisser des successeurs avec qui il promet de rester jusqu'à la fin des siècles, le Sauveur fait entendre qu'il viendra à la fin des temps en qualité de juge suprême du genre humain : il apparaîtra dans tout l'appareil de sa gloire divine, escorté des saints anges, participant de la pleine puissance de son Père, et, se faisant le juge des morts et des vivants, sur chacun il prononcera de sa propre autorité la sentence de vie ou de mort éternelle[2].

Enfin, la manière dont Jésus promet l'envoi du Saint-Esprit montre bien jusqu'à quel point il entre dans l'intimité de Dieu et partage ses privilèges et ses pouvoirs les plus divins. Il a été conçu de l'Esprit-Saint[3], et par lui solennellement investi au jour de son baptême[4] ; c'est sous son influence qu'il agit en toutes choses[5], par sa vertu qu'il guérit et exorcise[6]. Et cependant, Jésus a autorité sur ce Divin Esprit, et l'exercice de cette autorité lui sera conféré pleinement dès son entrée dans la gloire. C'est le Père qui promet l'Esprit-Saint, mais c'est lui, Jésus, qui l'enverra à ses apôtres : « Voici, leur dit-il, je ferai venir sur vous le Promis de mon Père. Demeurez dans la cité, jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la vertu d'en haut[7]. » Aussi, saint Pierre pourra-t-il dire aux Juifs, le jour de la Pentecôte : c'est ce Jésus qui « élevé au ciel par la droite de Dieu, après avoir

[1] Marc, X, 45 = Math., XX, 28.
[2] Marc, VIII, 38 ; Math., X, 32 ; XVI, 27 ; Luc, IX, 26 ; Math., VII, 23 ; Luc, XII, 8, 9 ; XIII, 27 ; Marc, XIII, 26-27 = Math., XXIV, 30-31 = Luc, XXI, 27 ; Math., XXV, 34, 41 ; Marc, XIV, 62 = Math., XXVI, 64 = Luc, XXII, 69.
[3] Luc, I, 35 ; Math., I, 20.
[4] Marc, I, 10 = Math., III, 16 = Luc, III, 22 ; Act., X, 38.
[5] Marc, I, 12 = Math., IV, 1 = Luc, IV, 1, 18 ; X, 21.
[6] Math., XII, 28 = Luc, XI, 20.
[7] Luc, XIV, 49.

obtenu de son Père l'Esprit-Saint par lui promis, l'a fait descendre, comme vous le voyez et l'entendez »[1].

Tels sont les privilèges extraordinaires, les pouvoirs incomparables, les droits transcendants, que s'attribue Jésus.

Or, tout d'abord, ces privilèges, ces pouvoirs, ces droits, lui conviennent bien directement en sa qualité de Messie et dans son humanité privilégiée de Dieu. C'est de par la mission reçue de son Père qu'il prêche et enseigne ; c'est en vertu de la puissance par lui communiquée, qu'il guérit et exorcise ; c'est par délégation divine qu'il remet les péchés sur la terre, avec ratification, pour ainsi dire, de Dieu même dans le ciel ; qu'il envoie l'Esprit-Saint, mais après en avoir demandé et obtenu la mission de son Père ; enfin, c'est bien directement à raison de sa dignité messianique que Jésus, après avoir été investi de la puissance de son Père pour exercer son ministère terrestre, doit encore recevoir communication de son autorité suprême et de l'éclat de sa gloire, pour juger tous les hommes et inaugurer triomphalement le règne de Dieu.

Mais combien ces prétentions de Jésus dépassent l'idée que se faisaient le commun des Juifs de leur Messie humain ! Dans notre Christ-Homme, l'humanité apparaît élevée à une hauteur inouïe, inaccessible, d'où elle dépasse en quelque sorte infiniment le reste des hommes, le monde même des anges, et touche à la Divinité[2]. De toute nécessité il faut

[1] Act., II, 33.

[2] J. Bovon, *Théologie du N. T.*, 1893, t. I, p. 425, à propos de Marc, XIII, 32 « ...Pas même les anges du ciel, pas même le Fils » : « Cette énumération sépare donc Jésus des hommes, en intercalant les anges, mais en affirmant d'autre part une relation fort intime entre le Père et le Fils. Or, comment s'expliquer cette situation étrange ? Il ne suffit pas de dire que le Christ se l'attribue parce qu'il se sent l'objet du bon plaisir de Dieu ; car rien ne l'autoriserait, dans cette supposition, à se mettre comme il le fait au-dessus des esprits célestes. Une telle

admettre entre le Christ et Dieu une union d'une intimité incomparable, d'un caractère transcendant et absolument unique. Bien plus, si étroite est l'association de Jésus aux pouvoirs et aux droits de Dieu, si extraordinaire est la sorte d'identification avec Dieu qui semble en résulter pour le Sauveur, que la nature même de son union paraît se placer en dehors des conditions proprement humaines, et sortir de l'ordre commun des rapports de Dieu avec ses créatures.

Essayons de préciser davantage. L'insigne prééminence du Sauveur s'explique-t-elle par sa seule qualité de Christ, en le supposant, pour ce qui est de sa nature même, homme comme les autres hommes? Les privilèges incomparables dont il jouit ont-ils donc toute leur raison d'être dans une simple qualité adventice, une dignité purement accidentelle, surajoutée par Dieu à sa nature humaine, qui n'affecterait en rien l'essence intime de son être, et le laisserait, substantiellement parlant, dans la pure humanité?

Il paraît bien difficile de supposer qu'un simple homme ait pu être choisi par Dieu pour être élevé à une dignité si éminente et recevoir communication de privilèges si divins. Simplement homme, encore qu'extraordinairement privilégié par sa dignité même, le Messie aurait-il pu revendiquer de la sorte ce qui semble bien ne devoir appartenir qu'à Dieu? Aurait-il donc été autorisé à remettre directement les

parole nous oblige donc à franchir les limites étroites de la théorie du Christ prophète, pour revendiquer, en faveur de celui qui s'arroge un si glorieux privilège, une origine divine d'un caractère spécial : autrement dit, ce texte conduit tout droit à la conception du *Fils unique* du quatrième Evangile. » Le texte est si expressif que M. Schmidt, art. *Son of God*, § 14, dans l'*Encycl. biblica*, col. 4698, écrit : « On ne peut attribuer qu'à l'exaltation de la pensée chrétienne au sujet de Jésus la place du Fils entre les anges et le Père. » Voy. p. 323, note 2.

péchés, et à déléguer ce pouvoir à d'autres, tout comme Dieu, sans participer lui-même de quelque manière à la nature de Dieu ? Aurait-il été admis à commander, de sa propre autorité, au vent et à la mer, à guérir les malades, à chasser les démons, et à conférer à ses disciples le pouvoir de faire les mêmes miracles, non pas au nom de son Père, mais en son propre nom ? Aurait-il reçu cette sorte d'autorité et de prééminence sur l'Esprit-Saint [1], qui est l'Esprit de Dieu, l'Esprit résidant en Dieu et procédant de Dieu [2] ? Aurait-il enfin été associé de la sorte à la majesté de son Père, jusqu'à s'asseoir à sa droite, à partager son trône, et, revêtu de tout l'éclat de sa gloire, juger souverainement les vivants et les morts et présider à jamais dans son royaume ?

Une telle divinisation de Jésus comme Messie ne paraît s'expliquer bien que si, dans ce Messie-homme, il y a quelque chose de plus que l'homme, que si, dans son humanité très parfaite, il existe déjà, originairement et essentiellement, une participation mystérieuse, mais néanmoins réelle, à la nature divine, qui justifie des privilèges et des pouvoirs aussi exorbitants et autorise en quelque sorte une pareille élévation de son humanité au niveau de la divinité. En d'autres termes, telles sont les prétentions messianiques de Jésus qu'elles paraissent bien le désigner, non simplement comme un Messie de nature humaine, mais, en quelque manière, comme un Messie divin par une partie supérieure de son être, un Messie Homme-Dieu.

Ainsi non seulement l'idée de la consubstantialité du Christ avec le Père n'est pas étrangère aux données synoptiques que nous venons d'étudier, mais il semble bien qu'elle s'y harmonise exactement et qu'elle doit en être regardée comme la plus authen-

[1] Math., XXVIII, 19.
[2] I Cor., II, 10-12.

tique expression. Qu'importe que l'idée ne soit pas exprimée avec la rigueur d'une définition, si elle se trouve traduite partout dans les faits et s'en dégage d'une façon logique et nécessaire. Or, encore une fois, le Christ se présente, uni à Dieu d'une manière si étroite, et qui entraîne une participation de pouvoirs si unique, qu'il paraît bien ne pas être étranger à la nature divine, mais communier véritablement à l'être de Dieu. Dieu est en lui, mais il n'y est pas seulement d'une manière accidentelle et adventice, par sa puissance, par sa grâce et par sa vertu ; il doit y être d'une manière substantielle, par sa nature et par son essence. En sorte que le Christ peut être appelé Dieu : non qu'il soit Dieu en tant qu'homme et dans sa nature d'homme, mais parce qu'en lui l'humanité est unie substantiellement à la divinité, parce que, au-dessus et en dehors de son être humain, il participe essentiellement à l'Être divin : véritablement homme, le Christ doit être aussi véritablement Dieu.

C'est à la même conclusion que nous sommes conduits par l'attitude significative du Sauveur vis-à-vis des hommages qui lui sont décernés.

On le voit, en effet, accepter des honneurs qui, sans être en eux-mêmes honneurs essentiellement religieux et divins, paraissent néanmoins, en diverses circonstances, prendre vis-à-vis de lui cette signification. Il laisse ceux qui l'abordent *se prosterner* devant lui et *l'adorer*. C'est l'attitude du lépreux qui, au pied du mont des Béatitudes, le supplie humblement de le guérir [1], celle de Jaïre, le chef de synagogue, qui le conjure de rendre la vie à sa fille [2], celle du possédé de Gérasa qui accourt le

[1] Math., VIII, 2.
[2] Math., IX, 18.

saluer du titre de Fils du Très Haut [1], celle des bateliers qui, témoins de sa marche sur les eaux, s'écrient : « Vous êtes vraiment Fils de Dieu [2] ! » enfin celle des saintes femmes et celle des disciples qui rendent ainsi leurs hommages au Christ ressuscité [3].

A vrai dire, l'expression employée par les évangélistes, d'*adoration* ou de *prostration* [4], n'a pas toujours le sens religieux d'hommage proprement divin que nous avons coutume de lui réserver. Elle peut servir à marquer l'attitude d'un serviteur aux genoux de son maître, celle d'un sujet aux pieds de son souverain. Ainsi, le serviteur de la parabole nous est montré prosterné devant son maître pour lui demander grâce [5]. Les mages et Hérode lui-même parlent de venir adorer le nouveau roi des Juifs, sans doute en cette propre qualité de roi des Juifs [6]. Et c'est bien cette même dignité royale que les soldats du prétoire prétendent railler en Jésus en se prosternant devant lui par dérision [7].

Néanmoins, l'expression revêt fréquemment un sens religieux, et, lorsqu'elle a un sens religieux, c'est

[1] Marc, v, 6.

[2] Math., xiv, 33.

[3] Math., xxviii, 9, 17 ; Luc, xxiv, 52 ; cf. Jean, ix, 38.

[4] Le terme grec προσ-κυνεῖν signifie : *envoyer un baiser de la main*, en signe de révérence. C'est aussi le sens propre du mot latin de la Vulgate : *ad-orare*. En réalité pourtant, les deux termes, grec et latin, traduisent, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, l'attitude de l'*agenouillement* ou de la *prostration*. Le terme correspondant en hébreu est le verbe *hištahawâh*, qui signifie : *se prosterner aux pieds de quelqu'un*. En Orient, en effet, l'adoration se fait par prostration : c'est le *salam*, qui consiste à se jeter à genoux et à toucher du front la poussière, en signe de profonde révérence. Telle est la signification qu'il faut attribuer aux passages qui nous occupent.

[5] Math., xviii, 26. La Vulgate porte *orabat*, pour *adorabat* (προσεκύνει).

[6] Math., ii, 2, 8, 11.

[7] Marc, xv, 19 ; cf. Apoc., iii, 9.

toujours celui de l'*adoration* proprement dite, c'est-à-dire de l'hommage suprême qui est dû à Dieu seul. C'est par ce terme qu'est exprimé le service du temple, le devoir religieux que tout Juif devait venir rendre au Seigneur dans la ville sainte[1]. C'est par cette expression que l'auteur de l'Apocalypse représente l'honneur rendu au Dieu éternellement vivant par les vingt-quatre vieillards qui entourent son trône[2]. Et c'est aussi en ce sens que Jésus répond à Satan, qui lui demandait cet hommage : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et ne serviras que lui seul[3]. »

Cet hommage a tellement, quand il est employé comme hommage religieux, le caractère de l'adoration proprement dite, réservée au seul vrai Dieu, que nous le voyons repoussé énergiquement par les hommes ou par les anges à qui il est offert. Le centurion Corneille, dans le saisissement que lui cause l'arrivée de saint Pierre, se prosterne aux pieds de l'apôtre, comme pour l'adorer. Saint Pierre le relève promptement : « Lève-toi, dit-il, moi aussi je suis homme[4]. » C'est exactement la scène qui se passait en Lycaonie, lorsque les gens de Lystres, témoins d'une guérison miraculeuse, prirent saint Paul et saint Barnabé pour des dieux descendus sur la terre, et s'apprêtaient à leur offrir un sacrifice : « Qu'allez-vous faire ? s'écrient les apôtres. Nous aussi, nous sommes mortels, des hommes comme vous, qui venons vous prêcher de quitter vos idoles pour le Dieu vivant qui a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qu'ils renferment[5]. » Saint Jean nous raconte de même, dans son Apocalypse, comment il voulut

[1] Jean, IV, 20, 21, 22 ; XII, 20 ; Act., VIII, 27 ; XXIV, 11.
[2] Apoc., IV, 10 ; V, 14 ; VII, 11 ; XI, 16 ; XIX, 4 ; cf. XIV, 7.
[3] Matth., IV, 10 = Luc, IV, 8 ; cf. Jean, IV, 23, 24.
[4] Act., X, 25, 26.
[5] Act., XIV, 14.

se prosterner aux pieds de l'ange des grandes révélations et l'adorer : « Garde-t'en bien ! lui dit l'ange. Je suis serviteur de Dieu, comme toi et tes frères... Réserve l'adoration pour Dieu[1]. »

Or, cet hommage, Jésus ne le repousse à aucun moment ; même quand il emprunte aux circonstances le caractère d'un hommage de religion, il l'accepte et il l'approuve. Sans doute, tous ceux qui se prosternent ainsi à ses pieds n'ont pas l'intention de lui rendre l'adoration réservée à la Divinité. Souvent, cependant, leur prostration revêt bien le caractère général d'un hommage religieux. N'est-ce pas déjà au grand thaumaturge, à l'homme de Dieu, que paraît s'adresser l'adoration du lépreux et celle du chef de synagogue ? Mais, surtout, le possédé de Gérasa, les bateliers du lac de Génésareth, découvrent bien le vrai sens de leur prostration, lorsque, en tombant aux pieds de Jésus, ils le proclament « Fils de Dieu », « le Fils du Très Haut[2]. » Enfin,

[1] Apoc., XIX, 10 ; XXII, 8, 9.

[2] M. Loisy, *L'Evang. et l'Eglise*, p. 205, écrit : « Dans les relations quotidiennes qu'ils avaient avec leur Maître, les disciples n'avaient pas eu pour lui d'autre culte qu'un respect religieux. Même après la confession de Pierre, la simplicité des rapports qui existaient entre le Christ et ses apôtres ne fut point altérée. La gloire messianique était encore à venir, et il n'y avait pas lieu de rendre hommage au Messie avant qu'il fût manifesté. Mais la situation respective du Sauveur et de ses fidèles fut toute changée par l'effet de la passion et de la résurrection. » En partant de cette conception générale, M. Loisy attribuerait, sans doute, volontiers à la tradition postérieure, influencée par la foi messianique, des adorations comme celles du lépreux, du chef de synagogue, du possédé ou des bateliers. Mais ne peut-il donc se faire que l'entourage du Sauveur, tout en ayant habituellement pour lui ce simple « respect religieux », dont on nous parle, ait, en certaines circonstances, telles que celles rapportées par nos évangélistes, éprouvé un saisissement spécial qui l'aura fait passer à l'attitude même de « l'adoration religieuse » ? Il n'est pas nécessaire que ceux qui se prosternent devant Jésus aient eu une foi explicite et parfaite en sa divinité, il suffit qu'ils aient eu une certaine impression du divin

on ne peut douter qu'il n'y ait une intention d'hommage religieux chez les saintes femmes et les apôtres, qui se prosternent devant le Christ ressuscité. Si donc il est vrai que l'adoration religieuse pouvait paraître un honneur exclusivement divin, comment se fait-il que Jésus s'y soit si facilement prêté ?

Pour que lui, si humble, si jaloux des droits de son Père céleste, si attentif à écarter de lui-même les honneurs des hommes, loin de s'opposer à cette attitude, l'accepte volontiers ; pour que, au lieu de s'écrier, comme saint Pierre : « Je ne suis qu'un homme, » ou, avec l'ange de l'Apocalypse : « Je ne suis qu'un serviteur de Dieu,... réservez vos adorations pour Dieu, » il se prête, au contraire, à ces hommages et les approuve, il faut bien qu'il ait cru avoir droit à la religion des hommes, qu'il ait cru pouvoir être adoré à l'égal de Dieu[1]. Or, une prétention aussi excessive ne s'expliquerait pas de la part du Sauveur, s'il était simplement un homme, appelé de Dieu à la vocation la plus haute, mais totalement étranger à la nature de Dieu. Que Jésus accepte ces hommages à raison de sa dignité messianique, on peut l'admettre, mais encore faut-il que cette messianité le trouve intimement associé à la divinité. Pour revendiquer des honneurs qui peuvent paraître honneurs réservés à Dieu, il faut que le Christ soit plus qu'un Christ simplement homme, mais bien un Christ-Dieu, partageant, en quelque manière, la grandeur, la majesté et l'être même de Dieu.

qui était en lui, et que, sous cette impression mystérieuse, ils lui aient rendu un hommage qui paraissait, dans la circonstance, avoir un caractère religieux. Toute la force de notre argumentation vient précisément de ce qu'un hommage de cette nature a été accepté du Sauveur.

[1] Cf. Philip., II, 10.

***

Si nous arrivons maintenant aux déclarations de Jésus qui portent spécialement sur sa qualité de Fils de Dieu, nous y trouverons une confirmation importante de nos premières conclusions.

Que signifie, en effet, le titre de Fils de Dieu revendiqué par le Christ, et quelle portée exacte a-t-il dans la bouche du Sauveur ?

« L'on trouverait sans peine dans les Évangiles, dit M. Loisy, plus d'un passage d'où il résulte que le titre de Fils de Dieu était pour les Juifs, pour les disciples et pour le Sauveur lui-même, l'équivalent de Messie. Il suffit de rappeler les variantes de la confession de Pierre dans les Évangiles synoptiques, et l'interrogatoire de Jésus par le grand-prêtre. Dans Marc (VIII, 29), Pierre dit au Sauveur : « Tu es le « Christ ; » dans Mathieu (XVI, 16) : « Tu es le Christ, « le Fils du Dieu vivant ; » dans Luc (IX, 20) : « Tu es « le Christ de Dieu. » Dans le second Evangile (XVI, 61), Caïphe dit à Jésus : « Es-tu le Christ, le Fils du « Béni ? » dans le premier (XXVI, 63) : « Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu ; » dans le troisième (XXII, 67-70), les prêtres demandent d'abord à Jésus s'il est le Christ, et, parce qu'il n'a pas répondu directement, ils reprennent la même question sous la forme : « Tu es donc le Fils « de Dieu ? » A quoi Jésus répond affirmativement comme dans les deux autres synoptiques[1]. » M. Loisy conclut : « En tant que le titre de Fils de Dieu appartient exclusivement au Sauveur, il équivaut à celui de Messie, et il se fonde sur la qualité de Messie... Jésus se dit Fils unique de Dieu, dans la mesure où il s'avoue Messie[2]. » Il est le Fils de Dieu par excellence, le Fils unique du Père, à raison

[1] A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 42.
[2] *Ibid.*, p. 57.

de sa fonction messianique incommunicable, en tant qu' « unique agent du royaume céleste », « unique ordonnateur du royaume, » « unique vicaire de Dieu pour le royaume des cieux [1]. »

Quelque assurées que soient ces affirmations, est-il bien établi que le titre de Fils de Dieu, revendiqué par le Sauveur, n'ait pas un sens plus profond et une portée plus haute que le simple titre de Messie ? Il est très vrai que, dans les textes évangéliques, les deux titres de « Christ » et de « Fils de Dieu » se répondent souvent l'un à l'autre et paraissent en quelque manière synonymes. Il est très vrai aussi que l'usage de l'Ancien Testament invite à voir d'abord dans le « Fils de Dieu », l'Élu particulièrement privilégié de Dieu, son Oint bien-aimé, le Messie ; et, dans notre précédente étude, nous nous en sommes tenus, provisoirement, à cette signification première et parfaitement fondée. Mais à présent il importe d'y regarder de plus près.

Et tout d'abord, examinons les deux passages sur lesquels s'appuie principalement M. Loisy, et voyons dans quel rapport s'y trouvent associés les deux titres donnés à Jésus.

La confession de saint Pierre, approuvée et ratifiée par le Sauveur, est ainsi formulée : en saint Marc, « Vous êtes le Christ [2] ; « en saint Luc, « le Christ de Dieu [3] ; » en saint Mathieu. « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant [4]. » A comparer les trois relations synoptiques, il semble bien que saint Pierre ait voulu proclamer directement en Jésus la qualité de Christ ; et ce qui le confirme, c'est que, dans la

[1] A. Loisy, *L'Évang. et l'Église*, p. 57. — Cf. *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1903, p. 406 : « La notion de la filiation divine, en tant qu'elle concerne le Messie, est eschatologique, comme la notion du royaume. »

[2] Marc, VIII, 29.

[3] Luc, IX, 20.

[4] Math., XVI, 16.

relation même de saint Mathieu, immédiatement après la proclamation de l'apôtre, Jésus défend simplement à ses disciples de révéler qu'il soit « le Christ »[1]. Faut-il dire, cependant, que, dans la circonstance qui nous occupe, saint Pierre ne voit rien de plus en son Maître que le Messie-homme attendu par les Juifs? En proclamant Jésus « le Christ », veut-il simplement déclarer qu'il est un homme choisi de Dieu pour la fondation du royaume, mais rien de plus qu'un homme? Il ne nous semble point.

Dans tout le cours des deux années de ministère qui ont précédé, le Sauveur s'est attaché à se manifester discrètement à la foule, et surtout à ses disciples, tant par ses œuvres que par ses discours. Or, l'idée qu'il a donnée de lui-même est celle d'un personnage surhumain, en rapport direct avec Dieu, partageant les prérogatives et la puissance de Dieu. Les disciples l'ont vu remettre les péchés au paralytique et à la femme pécheresse, et sans doute ont-ils partagé la réflexion des scribes : « Personne ne peut remettre les péchés que Dieu seul, » Qui est donc cet homme qui va jusqu'à remettre les péchés? » Ils l'ont vu apaiser soudain la tempête et ils se sont demandé : « Qui est-il donc pour commander ainsi au vent et à la mer? » Ils ont été témoins de sa marche sur les eaux et ils sont tombés à ses pieds en s'écriant : « Vous êtes vraiment Fils de Dieu. » Sans doute aussi, ils ont ouï les déclarations extraordinaires sorties de la bouche des possédés, encore que promptement réprimées par le Sauveur : « Je sais qui vous êtes, le Saint de Dieu, » « le Fils de Dieu, » « le Fils du Très Haut. » Peut-être même ont-ils eu connaissance de la solennelle manifestation du baptême et des paroles mystérieuses du Père céleste : « C'est là mon Fils bien-aimé en qui

[1] Matth., xvi, 16.

j'ai mis toutes mes complaisances. » En tout cas, ils vont bientôt entendre cette même voix lors de la transfiguration, et il ne semble pas que cette manifestation nouvelle doive apporter une modification importante à l'idée qu'ils se font déjà de Jésus-Messie, Fils de Dieu. Tout semble donc faire croire que, lorsque saint Pierre proclame le Sauveur comme « le Christ », il ne voit pas seulement en lui le Christ homme, dans la pure humanité, mais « le Christ, Fils de Dieu », en rapport étroit avec Dieu, encore que sans doute il n'ait pas, dès ce moment, une idée absolument nette et définitive de la nature véritable de cette divine filiation.

Dès lors, l'addition dont saint Mathieu fait suivre la formule des deux autres synoptiques : « Vous êtes le Christ, *le Fils du Dieu vivant!* » n'est pas un simple synonyme du mot *Christ*, avec lequel elle est mise en apposition ; ou du moins, elle ne lui est synonyme qu'autant que le mot « Christ » lui-même est supposé renfermer l'idée d'un rapport étroit avec la divinité, traduit par la formule de la filiation divine. Ce n'est pas le terme « Fils de Dieu » qui doit être abaissé au niveau du mot « Christ », entendu dans le sens de Christ tout humain ; c'est le sens du mot « Christ » lui-même qui doit être élevé au niveau supérieur du terme « Fils de Dieu », exprimant une réalité mystérieuse et transcendante[1]. En sorte que l'apposition ajoutée par saint

[1] Cf. Act., IX, 20, 22 ; I Jean, II, 22 ; V, 1, 5. — Van Manen (*Theologisch Tijdschrift*, 1894, p. 184) estime que le terme « Fils de Dieu » ne désigne pas ici le Messie roi théocratique, mais doit être pris dans un sens métaphysique. H. J. Holtzmann (*Lehrbuch der Neut. Theol.*, 1897, t. I, p. 257) pense, de son côté, que l'addition « Fils de Dieu » est destinée à faire ressortir, par opposition, la transcendance du « Fils de l'homme », dont il vient d'être question, XVI, 16. « Il est évident, dit à son tour G. Dalman (*Die Worte Jesu*, 1898, p. 208), que celui qui s'appelle Fils de l'homme est en réalité Fils de Dieu. Et c'est pourquoi il est spécifié ensuite, XVI, 17, que Pierre a acquis cette con-

Mathieu, à supposer qu'elle ne soit pas entrée authentiquement dans la confession de saint Pierre, ce qui n'est pas prouvé, en explique néanmoins et en précise très exactement le sens.

D'autre part, la réponse faite par Jésus à saint Pierre montre bien la portée qu'il faut attribuer à la déclaration de l'apôtre, et dans quel sens il convient d'entendre qu'il est « le Fils de Dieu ». A vrai dire, saint Mathieu est seul à nous relater ces paroles, mais l'addition est conçue en termes si manifestement primitifs [1], elle s'harmonise si bien avec le contexte, tel qu'il se présente, soit dans saint Mathieu, soit dans les deux autres évangélistes [2], il correspond si exactement avec ce que rapporte de la primauté de saint Pierre toute la tradition apostolique [3], qu'on ne peut raisonnablement douter que ce

viction, non des hommes, mais de Dieu. » Ainsi paraît bien constaté le sens transcendant du titre de « Fils de Dieu » en notre passage. Bien plus, l'on semble reconnaître que l'expression ne fait que souligner, en cet endroit, la portée réelle du titre de « Messie ». « Pour l'interpolateur, dit M. Schmidt (art. *Son of God*, § 19, dans l'*Encycl. biblica*, col. 4700), ὁ χριστός n'était déjà plus un simple équivalent de *Messie*, il avait sûrement pris la même signification que *Fils de Dieu*. » — Ces aveux sont précieux à retenir. Et, d'autre part, il reste que le sens transcendant, commun à nos deux termes synonymes, n'est pas une raison de conclure, comme font ces critiques, à une interpolation postérieure, puisqu'il se retrouve équivalemment, nous venons de le voir, au fond des textes christologiques les mieux reconnus.

[1] Remarquez l'appellation : *Simon Bar-Jona*, ou *Simon fils de Jona*. Cf. Jean, I, 42 ; XXI, 15, 16, 17. Remarquez encore le jeu de mots portant sur *Petrus* et *petram*, et qui suppose le terme araméen primitif : *Képha*, ou *Pierre*. Enfin, les images tout hébraïques : *Portes de l'enfer ; Clefs du royaume des cieux*, etc.

[2] Cf. en outre : Math., XVI, 19, et Math., XVIII, 18 ; Jean, XX, 23. De même, Math., XVI, 17, et Math., XI, 27 ; Luc, X, 22.

[3] Au dire de N. Schmidt (art. *Son of God*, dans l'*Encycl. biblica*, col. 4700), on a depuis longtemps reconnu que Math., XVI, 17-19, est une interpolation tardive. Elle peut déjà révéler les prétentions de l'évêque de Rome, et a été plus correctement

ne soient là paroles authentiques du Sauveur, omises comme tant d'autres par deux de nos Évangiles et conservées par le troisième. Or, telle est la réponse de Jésus qu'elle paraît bien supposer dans la confession de saint Pierre, approuvée du Sauveur, au moins une allusion à la transcendance surhumaine de sa messianité, un certain soupçon et comme une entrevue de la supériorité de sa filiation divine.

Il faut que la profession de foi de l'apôtre ait eu un caractère bien remarquable, pour que le Sauveur y appuie une aussi magnifique promesse que celle de la fondation de son Église sur l'apôtre ainsi privilégié : « Et moi, je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle ; je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux. » Surtout, il faut qu'elle ait eu une portée bien extraor-

interprétée par les exégètes catholiques que par les protestants. » Cf. P. Wernle, *Die Synoptische Frage*, 1899, p. 192. Mais comment expliquer que l'on ait choisi, pour l'interpolation, l'évangile de saint Mathieu, et non celui de saint Marc, que la plus ancienne tradition mettait précisément en rapport avec l'Église de Rome et avec saint Pierre ? Comment expliquer, d'autre part, que des gens, assez audacieux pour insérer dans le texte traditionnel la déclaration favorable au chef des apôtres, n'y ait aucunement corrigé ni atténué le blâme si sévère que lui adresse aussitôt après le Sauveur (v. 23) : « Arrière de moi, Satan ?... » Ne sont-ce pas plutôt les prétentions de l'évêque de Rome et la prééminence très constatée de Simon Pierre dès les premiers jours de l'Église, qui ne s'expliquent que par des déclarations authentiques de Jésus, pareilles à celle que contient notre passage ? « Parmi les Douze, dit M. Loisy (*L'Evang. et l'Eglise*, p. 90), il y en avait un qui était le premier, non seulement par la priorité de sa conversion ou l'ardeur de son zèle, mais par une sorte de désignation du Maître, qui avait été acceptée, et dont les suites se font sentir encore dans l'histoire de la communauté apostolique. » Cf. W. Sanday, art. *Son of God*, dans le *Dict. of the Bible*, p. 572 ; O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 253.

dinaire, une signification bien profonde, pour que Jésus la rattache à une révélation particulière de son Père céleste : « Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jona, car la chair et le sang ne t'ont point fait cette révélation, mais mon Père qui est dans les cieux. » Le fait d'attribuer à une révélation du Père céleste la foi de son apôtre paraît bien indiquer, d'une manière suggestive, la grandeur surnaturelle et le caractère surhumain du titre que Simon vient de proclamer [1].

N'est-ce pas dans le même sens transcendant de Messie-Fils de Dieu, que Jésus répond à l'interrogatoire du sanhédrin ? Caïphe lui demande s'il est vraiment « le Christ, le Fils de Dieu » [2] ou « le Fils du Béni » [3]. Le Sauveur répond affirmativement : « Tu l'as dit, » et, pour bien marquer le sens de sa réponse, il ajoute qu'on le verra un jour, lui, « Fils de l'homme, siéger à la droite du Tout-Puissant, et venir sur les nuées du ciel. » C'est faire valoir aux yeux de ses juges l'idée de sa messianité dans ce qu'elle a de plus transcendant et de plus divin. Il n'est pas seulement le Messie que l'on attend, simple fils de David et roi temporel des Juifs, mais bien le Messie, Fils de Dieu, élevé en puissance et en gloire au niveau même de Dieu. Les sanhédristes le comprennent bien ainsi : ils crient au blasphème, et sur-le-champ le déclarent digne de mort.

La relation de saint Luc est encore plus explicite. Le grand-prêtre commence par demander à Jésus s'il est bien le Messie [4]. Jésus répond en affirmant qu'il paraîtra un jour comme « Fils de l'homme, assis à la droite toute-puissante de Dieu ». Ses juges comprennent qu'il s'identifie avec le Messie décrit

[1] Cf. G. Dalman, cité ci-dessus, p. 284, note 1.
[2] Math., XXVI, 63.
[3] Marc, XIV, 61.
[4] Luc, XXII, 66.

par Daniel sous les traits d'un Fils de l'homme ; mais ils comprennent surtout qu'il prétend se mettre au niveau de Dieu, et être un Fils de Dieu égal en puissance à Dieu. C'est alors que tous ensemble lui posent cette question nouvelle : « Es-tu donc le Fils de Dieu[1] ? » Pourquoi ce changement d'expression ? Au dire de M. Loisy, ce serait la même interrogation posée sous une autre forme, parce que Jésus « n'a pas répondu directement » à la première. Mais comment se fait-il que, pour amener une réponse plus nette, les sanhédristes se servent précisément d'une expression moins simple et moins usuelle que dans leur interrogation précédente ? S'ils ne reprennent pas simplement la question : « Tu es donc le Christ ? » n'est-ce pas que Jésus venait d'avouer plus que sa qualité de Christ ? Le changement d'expression : « Tu est donc le Fils de Dieu ? » ne s'explique bien que si la réponse de Jésus venait de préciser sa qualité de Christ dans le sens d'une étroite relation avec Dieu, que si, en s'avouant le Christ, il s'était du même coup implicitement proclamé le Fils de Dieu, en égalité de puissance avec Dieu. C'est donc moins pour l'aveu de sa messianité que pour sa prétention à la filiation divine, que Jésus aurait été déclaré coupable du plus horrible des blasphèmes et condamné à mort[2].

[1] Luc, XXII, 70.

[2] Marc, XIV, 63 = Matth., XXVI, 65, 66 = Luc, XXII, 71. — La portée transcendante de la réponse du Sauveur, d'après le troisième Évangile, est reconnue par G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 209 : La seconde interrogation du grand prêtre, dit-il, « doit signifier que Jésus est, en réalité, conformément à sa propre déclaration, non le Fils de l'*homme*, mais le Fils de *Dieu*. » J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2e éd., 1900, et W. Bousset, *Theologische Rundschau*, août 1902, p. 311, estiment de leur côté que Jésus devant le sanhédrin affirme moins sa qualité de Messie que sa qualité de Fils de Dieu, au sens surnaturel. La signification de notre récit est si claire que N. Schmidt, art. *Son of God*, § 20, dans l'*Encycl. biblica*,

Et cela correspond très exactement au témoignage du quatrième Évangile, lequel se montre si bien informé en tout ce qui regarde la Passion : « Nous avons une loi, fait dire saint Jean aux autorités juives, et selon notre loi il doit mourir, parce qu'il s'est prétendu le Fils de Dieu[1]. »

En résumé, on n'est pas fondé à trouver, dans les passages mêmes auxquels se réfère M. Loisy, la preuve que le titre de Fils de Dieu donné à Jésus doive être ramené au niveau humain du titre de Messie, tel que l'entendaient les Juifs, mais bien plutôt que le titre de Messie lui-même doit être porté à la hauteur du titre de Fils de Dieu, entendu dans un sens mystérieux et surnaturel. Les déclarations du Sauveur que nous avions interprétées, dans notre précédente étude, comme une simple mani-

col. 4701, le met sur le compte de la tradition : « Au temps où ces relations furent élaborées, dit-il, *Fils de l'homme*, *Christ* et *Fils de Dieu*, étaient devenus synonymes, et *Fils de Dieu* était compris dans le sens de *Dieu*, si bien que l'on pouvait concevoir comme une charge relevée contre Jésus la prétention impie de se mettre à l'égal de Dieu. » — Ces aveux sont péremptoires contre l'interprétation donnée par M. Loisy à notre passage. D'autre part, rien n'autorise à supposer la rédaction de saint Luc moins authentique que celle des deux autres Synoptiques. Elle les précise, sans en changer la portée. Le sens transcendant de la messianité du Christ se trouve au fond de la triple narration ; il répond à l'ensemble des autres déclarations du Sauveur : il est impossible de n'en pas reconnaître l'authenticité. — H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neut. Theol.*, 1897, t. I, p. 266, émet l'idée que Jésus aurait été accusé de blasphème, simplement à cause de sa prétention à la messianité. En réalité, cette prétention ne pouvait être taxée de « blasphème » qu'autant que la messianité, revendiquée par Jésus, renfermait un rapport étroit avec Dieu, pareil à celui que nous avons vu ressortir nettement de ses propres déclarations ; tout donne bien d'ailleurs l'impression que ce qui parut souverainement blasphématoire au grand-prêtre et lui fit déchirer avec indignation son vêtement, ce fut bien la prétention formelle de Jésus à être le Fils de Dieu.

[1] Jean, XIX, 7 ; cf. V, 18 ; X, 3.

festation messianique, paraissent avoir, en réalité, une signification plus profonde, et élever Jésus-Messie à un degré surhumain, en quelque manière au niveau même de Dieu, comme étant par excellence le Fils de Dieu.

La portée de ces premières déclarations se trouve d'ailleurs éclairée et précisée par tout l'ensemble des passages évangéliques où Jésus parle de ses rapports de Fils avec son Père céleste. L'examen de ces nombreux passages fournit d'abord la preuve, pour ainsi dire péremptoire, que le titre de Fils de Dieu, dans la pensée du Sauveur, ne le désigne pas uniquement, ni même directement, comme Messie, élu et représentant de Dieu, mais plutôt comme Fils, ayant des relations proprement filiales et d'une intimité incomparable avec Dieu. D'autre part, le caractère même, extraordinaire et unique, de ces relations filiales, va à confirmer l'idée, que nous avons précédemment obtenue, de la transcendance de la personne du Christ [1].

[1] M. Loisy écrit, dans son ouvrage sur *Le quatrième Evangile*, 1903, p. 231 . « Partout (dans les textes du Nouveau Testament), l'Esprit de Dieu est l'agent de la filiation divine de Jésus, mais la nature de son action et celle de la filiation ne sont pas présentées sous le même jour. Si l'on prend à part le second Evangile, Jésus sera le Messie, Fils de Dieu, parce qu'il a reçu au baptême l'Esprit divin, et le caractère métaphysique de sa filiation divine pourra à peine être soupçonné. Si l'on isole Mathieu et Luc, Jésus sera le Fils de Dieu parce qu'il est homme sans être né de l'homme, et la descente du Saint-Esprit apparaîtra comme un complément de la grâce première. » Cf. *Revue d'hist...*, 1904, p. 93. — Ces affirmations n'expriment qu'une partie de la vérité. Il est très vrai que, dans le second Evangile, Jésus apparaît comme Messie et Fils de Dieu, dès son baptême ; et, dans les deux autres Synoptiques, dès sa conception. On peut bien dire aussi que la manifestation de l'Esprit-Saint au baptême, comme l'intervention de ce divin Esprit dans la conception virginale, justifient la filiation divine du Sauveur, pour autant qu'on la considère dans sa seule humanité : comme homme né de l'Esprit du Très Haut, comme homme investi par l'Esprit de Dieu à l'inauguration de sa car-

Constamment Jésus appelle Dieu « mon Père »[1], « mon Père céleste »[2], « mon Père qui est dans les cieux[3], » ou simplement « le Père »[4]; et lui, s'appelle « le Fils »[5], « le Fils de Dieu[6]. » En qualité de Fils, il doit s'occuper des affaires de son Père[7]. Il se tient vis-à-vis de lui dans une amoureuse dépendance et trouve sa joie dans son bon plaisir[8]. Il

rière messianique, Jésus est Fils de Dieu. Mais, tout d'abord, M. Loisy le reconnaît, l'apparition de l'Esprit-Saint au baptême, dans saint Mathieu et dans saint Luc, ne marque pas que Jésus reçoive le divin Esprit pour la première fois et qu'alors seulement il commence à être Fils de Dieu : elle ne fait que compléter et confirmer ce qui s'est passé au moment de sa conception, que manifester et proclamer ce qui s'est accompli dans le sein de la Vierge. Or, l'épisode en saint Marc peut avoir exactement la même signification : le second évangéliste ne raconte pas l'enfance de Jésus, ce n'est pas une raison pour supposer qu'il ait l'intention de faire commencer sa messianité et sa filiation divine au baptême. D'autre part, là n'est pas tout le témoignage des Synoptiques à la filiation divine du Christ. Indépendamment de la conception virginale et de l'investissement par l'Esprit-Saint, Jésus apparaît comme Fils de Dieu par les relations filiales très particulières qu'il entretient avec Dieu. Ce sont précisément ces relations filiales qu'il nous faut étudier, afin de voir si la filiation divine de Jésus lui convient uniquement en son humanité et ne suppose rien de plus en lui que l'humanité. M. Loisy dit que, « si l'on prend à part le second Évangile..., le caractère métaphysique de sa filiation divine pourra à peine être soupçonné. » C'est donc qu'il peut être soupçonné *un peu ;* et peut-être est-ce plus qu'il ne veut dire.

[1] Luc, II, 49 ; Math., XX, 23 ; XVI, 27 = Marc, VIII, 38 ; Luc, XXII, 29 ; Math., XXV, 34 ; XXVI, 29, 53 ; XXVI, 42 ; XI, 27.

[2] Math., XV, 13 ; XVIII, 35.

[3] Math., VII, 21 ; X, 32, 33 ; XII, 50 ; XIV, 13 ; XVIII, 10, 19.

[4] Luc, IX, 26 ; Math., XXVI, 39 ; Marc, XIV, 36 = Luc, XXII, 42 ; XXIII, 46 ; Math., XI, 25, 26, 27 = Luc, X, 21, 22 ; Marc, XIII, 32 = Math., XXIV, 36 ; XXVIII, 19 ; Act., I, 4, 7.

[5] Math., XI, 25 = Luc, X, 21 ; Marc, XIII, 32 = Math., XXIV, 36 ; XXVIII, 19.

[6] Marc, XIV, 61 = Math., XXVI, 63 = Luc, XXII, 70 ; Math., XVI, 16 sq. ; cf. Marc, XII, 6 = Math., XXI, 37 = Luc, XX, 13.

[7] Luc, II, 49.

[8] Math., XI, 25 = Luc, X, 21.

aime tellement la volonté de son Père et recherche si ardemment sa gloire, qu'en tête de la prière enseignée à ses disciples, il leur fait dire : « Père, que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive, que votre volonté soit faite[1]. » Toutes ses affections, toutes ses prédilections, sont pour ceux qui font la volonté de son Père et observent ses commandements[2]. S'il a tant d'égard pour les petits enfants, c'est que leurs anges dans le ciel contemplent la face de son Père[3]. Rien de plus touchant, en son agonie au Jardin, que son acquiescement généreux et son abandon filial aux desseins de son Père[4]. Sa dernière parole, en mourant, est pour remettre doucement son âme entre ses mains[5]. En toute rencontre, on sent qu'il met, dans ce mot de Père adressé à Dieu, tout ce qu'il peut y avoir de respect, de soumission filiale, d'abandon confiant, d'amour dévoué et généreux, dans le cœur du meilleur des fils.

Et, d'autre part, il est lui-même, en qualité de Fils, l'objet de la plus particulière affection de la part de son Père. Il est son Fils chéri et bien-aimé, en qui reposent toutes ses complaisances[6]. Il n'a qu'un mot à dire pour en obtenir plus de douze légions d'anges[7]. Tout lui a été livré par son Père[8]. Les disciples recevront de lui le royaume, mais lui-même l'a reçu directement de son Père, avec pouvoir d'en disposer souverainement[9]. C'est au jour de sa résurrection qu'il entre en possession complète et défini-

[1] Math., VI, 9, 10 = Luc, XI, 2.
[2] Math., XII, 50 ; cf. VII. 21.
[3] Math., XVIII, 10.
[4] Marc, XIV, 36 = Math., XXVI, 39, 42 = Luc, XXII, 42.
[5] Luc, XXIII, 46.
[6] Marc, I, 16 = Math., III, 17 = Luc, III, 22 ; Marc, IX, 6 = Math., XVII. 5 = Luc, IX, 35 ; Marc, XII, 6 = Luc, XX, 13.
[7] Math., XXVI, 53.
[8] Math., XI, 27 = Luc, X, 21.
[9] Luc, XXII, 29.

tive de ses pouvoirs. Alors, il peut déclarer que toute puissance lui a été officiellement donnée au ciel et sur la terre[1]; aussi, au dernier jour, le verra-t-on assis, resplendissant de la gloire divine, à la droite même de son Père[2].

Le titre de Fils de Dieu, revendiqué par le Sauveur, se justifie donc directement, et indépendamment, pour ainsi dire, de sa qualité de Messie, par les relations filiales qui l'unissent avec Dieu. Non seulement Dieu se montre vis-à-vis de lui comme un père, lui donnant les marques les plus éclatantes de son amour de prédilection, mais lui-même se comporte vis-à-vis de Dieu comme son Fils, ayant pour lui tous les sentiments qu'un fils a pour son père. Or, l'idée de ces relations filiales n'entrait point nécessairement dans le concept du Messie traditionnel : elle dépasse le thème messianique. Les relations de Jésus avec son Père céleste ont leur sens à part, leur signification propre, indépendamment de la relation qui unit le Messie comme Messie à Dieu dont il est l'Élu privilégié.

C'est ce qu'ont parfaitement compris des critiques comme Renan, B. Weiss, H. Wendt, A. Harnack. « Les hommes qui ont le plus hautement compris Dieu, dit Renan, sentaient le divin en eux-mêmes. Au premier rang de cette grande famille des vrais fils de Dieu, il faut placer Jésus. Jésus n'a pas de visions ; Dieu ne lui parle pas comme à quelqu'un hors de lui ; Dieu est en lui ; il se sent avec Dieu, et il tire de son cœur ce qu'il dit de son Père. Il vit au sein de Dieu par une communication de tous les instants ; il ne le voit pas, mais il l'entend... Il se croit en rapport direct avec Dieu, il se croit fils de Dieu.

[1] Math., XXVIII, 18.

[2] Marc, VIII, 38 ; Math., XVI, 27 ; Luc, IX, 26 ; Marc, XIV, 62 = Math., XXVI, 64 = Luc, XXII, 69.

La plus haute conscience de Dieu qui ait existé au sein de l'humanité a été celle de Jésus [1]. »

M. B. Weiss va jusqu'à faire dériver la conscience qu'a Jésus d'être le Messie, de sa conscience préalable d'être le Fils de Dieu. « Il est juste d'affirmer, écrit-il, que Jésus est passé de sa conscience filiale à sa conscience messianique. Le contraire ne peut se supposer, car ce n'est pas parce que le Messie a reçu une vocation extraordinaire qu'il obtient le nom de Fils, mais c'est parce qu'il a été choisi de Dieu pour l'objet particulier de son amour qu'il reçoit la vocation la plus haute, la vocation de Messie [2]. » « Il est impossible, écrit à son tour M. Wendt, de prétendre que Jésus, en se désignant personnellement comme *le Fils de Dieu*, aurait voulu simplement affirmer sa vocation messianique. Ce qu'il voulait en premier lieu, c'était marquer son union incomparablement pure et étroite avec Dieu, et dans sa pensée le titre n'aurait eu aucune raison d'être, s'il n'avait signifié d'abord la pleine réalité de cette union personnelle [3]. » Ainsi, conclut M. Harnack, « Jésus a définitivement attribué au nom de « Fils de Dieu » une signification qui ne rentre pas dans le thème messianique, ou, du moins, n'en a pas besoin pour être comprise [4]. »

[1] Renan, *Vie de Jésus*, p. 78.

[2] B. Weiss, *Das Leben Jesu*, 1902, t. I, p. 280. Cf. *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.*, 1903, p. 62 et 288.

[3] H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901, p. 421.

[4] A. Harnack, *Das Wesen...*, p. 80. — *L'Essence...*, p. 137. — Cf. G. B. Stevens, *The Teaching of Jesus*, 1902, p. 101 : « La relation des enseignements de Jésus, tant synoptique que johannique, nous oblige à supposer que la filiation divine revendiquée par le Sauveur avait moins rapport à sa mission qu'à sa personne. Dans la pensée de Jésus, sa filiation divine représentait d'abord, non une fonction à remplir dans l'histoire, mais une intimité de relations avec Dieu. Cette réciprocité unique de connaissance entre lui et le Père, et l'union insondable qui lui servait de fondement, étaient simplement

On voit dès lors ce qu'il faut penser de l'affirmation de M. Loisy : « En tant que le titre de Fils de Dieu appartient exclusivement au Sauveur, il équivaut à celui de Messie, et il se fonde sur la qualité de Messie ; il appartient à Jésus, non à raison de ses dispositions intimes et de ses expériences religieuses, mais à raison de sa fonction providentielle, et comme à l'unique agent du royaume céleste... Celui-là est le Fils par excellence... parce qu'il est l'unique vicaire de Dieu pour le royaume des cieux [1]. »

Non ! A consulter tout le témoignage évangélique, il ne semble pas que la filiation divine de Jésus présente d'abord le caractère d'une élection divine excellente, d'une consécration extraordinaire, incommunicable, reçue de Dieu, et en vertu de laquelle il sera « l'unique agent du royaume ». Elle emporte plus directement l'idée d'une filiation véritable, d'un rapport réel de fils à père. Jésus ne paraît pas seulement appelé « le Fils de Dieu », dans un sens analogue aux anciens rois d'Israël, en tant que souverain du royaume théocratique idéal, et lieutenant de Jéhovah pour le gouvernement du royaume des cieux, mais bien aussi, et surtout, comme ayant véritablement, vis-à-vis de Dieu, la situation d'un fils vis-à-vis de son père, et entretenant avec lui des relations filiales d'une intimité particulière. On ne saurait en douter : en accentuant si constamment

la base et la condition préalable de sa mission historique. Jésus était le Messie parce qu'il était éminemment le Fils de Dieu. » Cf. Id., *The Theology of the N. T.*, 1901, p. 61 ; W. Sanday, art. *Son of God*, dans le *Dict. of the Bible*, p. 576 : « Le sens de ce titre *Fils de Dieu* est loin d'être épuisé par l'idée d'un office ou d'une fonction, telle que celle de Messie. Pour Jésus l'expression signifie la plénitude absolue de tout ce qu'elle est apte à signifier — la perfection de la filialité vis-à-vis de Dieu ; en un mot, juste tout cet ensemble de relations et d'habitudes, de manières de penser, de sentir et d'agir, qui nous est si abondamment décrit dans l'Évangile de saint Jean. »

[1] A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 57.

et si expressément l'idée de sa filialité divine, Jésus marquait bien qu'il n'était le Messie qu'en étant en même temps le Fils de Dieu.

Mais de quel ordre au juste est cette filialité divine ? Il apparaît tout d'abord qu'elle convient à Jésus dans son humanité. Les relations de dépendance, de respect et d'amour, que nous avons vues résulter de sa qualité de Fils vis-à-vis de son Père, sont de celles qui peuvent exister entre toute créature humaine et Dieu. Ses disciples aussi peuvent être « fils de Dieu »[1], et Dieu est aussi appelé « leur Père »[2].

Cela est vrai. Et cependant, à étudier de près les textes évangéliques, il est remarquable que le Sauveur se place constamment, auprès de son Père, sur un degré à part des autres hommes, et donne à entendre que sa filialité divine est d'un ordre différent et incomparablement supérieur.

Non seulement, en effet, il est le seul à entrer immédiatement en participation de tous les biens de son Père, le seul à recevoir directement de lui l'universelle puissance, le royaume et la gloire, les autres ne pouvant y être admis que par son intermédiaire[3] ; mais encore, il a soin de ne jamais se mettre au même rang que ses disciples, sous le rapport des relations filiales avec Dieu. Constamment il dit « mon Père », « votre Père, » jamais « notre Père », en parlant de lui et de ses disciples. Le « Pater noster » ne fait pas exception, puisque c'est dans la

[1] Luc, VI, 35 ; XX, 36 ; Math., V, 9, 45.

[2] Math., V, 6, 45, 48 ; VI, 1, 4, 6, 8, 9, 14, 15, 18, 26, 32 ; VII, 11 ; X, 20, 29 ; XI, 25, 26 ; XVIII, 14 ; XXIII, 9 ; Luc, VI, 36 ; XI, 2, 13 ; XII, 30, 32.

[3] Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 231 : « Leur dignité demeure en dépendance de la sienne. Ils ont par communication ce qui appartient en propre à lui seul. Lui, reçoit la souveraineté, parce qu'il est le Fils ; eux, parce qu'ils sont les suivants du Fils. »

bouche seulement de ses disciples que le Sauveur place cette prière : « Vous prierez ainsi : Notre Père, qui êtes aux cieux[1]... » Jésus observe cette règle dans les circonstances mêmes où, se juxtaposant ses disciples auprès de Dieu, il aurait dû se sentir invité à parler de « leur Père » commun, plutôt que de « son Père » à lui seul : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai de nouveau *avec vous* dans le royaume de *mon* Père[2]. » « Voici que je fais descendre *sur vous* le Promis de *mon Père*[3]. » « Venez, les bénis de *mon Père*, possédez le royaume qui *vous* est préparé depuis le commencement du monde[4]. » N'est-ce pas signifier

[1] Math., VI, 9. — Le passage parallèle de saint Luc, XI, 2, porte : « Lorsque vous prierez, dites : Père,... » Il est possible que Jésus ait fait dire, en effet, à ses disciples, simplement : « Abba, » *Père*, en s'adressant à Dieu. Mais il reste que, dans l'un et l'autre Synoptique, la prière est placée uniquement dans la bouche des disciples ; rien n'autorise à supposer, comme le fait H. J. Holtzmann (*Lehrbuch der Neut. Theol.*, 1897, t. I, p. 268), que le Sauveur ait prié en commun avec eux. La formule de saint Mathieu traduit donc, en toute hypothèse, le véritable sens de l'invocation au Père. G. Dalman (*Die Worte Jesu*, 1898, p. 230) le reconnaît expressément. — N. Schmidt (art. *Son of God*, § 12, dans l'*Encycl. bibl.*, col. 4698) émet l'idée que Jésus ne se serait jamais servi d'une autre expression que de l'expresssion générale *Abba, Père*, et que les variantes *Mon Père* et *Votre Père*, seraient le fait des évangélistes grecs. Mais un critique aussi réputé pour sa connaissance de la langue araméenne que M. Dalman (*op. cit.*, p. 158) met hors de doute que Jésus se soit effectivement placé à part de ses disciples, auprès de son Père céleste. « La position unique prise par Jésus, dit-il (p. 230), ressort de la distinction qu'il établit constamment entre *mon Père* et *votre Père*. » Cf. G. B. Stevens, *The Theology of the N. T.*, 1901, p. 60 : « Dieu est pour lui *le Père*, et lui est vis-à-vis de Dieu *le Fils* dans un sens absolu... Nulle part il ne se place sur le même pied avec d'autres sous le rapport de la filiation divine. » Cf. B. Weiss, *Lehrb. der biblischen Theologie des N. T.*, 1903, p. 59.

[2] Math., XXVI, 29.

[3] Luc, XXIV, 49.

[4] Math., XXV, 34, etc.

que le rapport filial qui l'unit à son Père n'est pas du même ordre que celui qui relie les autres hommes avec Dieu ?

Dieu est « le Père » de ses disciples, mais uniquement en tant qu'il est leur Créateur et leur Providence pleine d'amour. De même, ses disciples peuvent être « fils de Dieu », mais seulement à certaines conditions, dans un certain sens, restreint et imparfait. Ils seront fils de Dieu après la résurrection, en ce qu'ils seront rendus « semblables aux anges »[1], et dans le royaume céleste, où Dieu les reconnaîtra pour siens et les traitera comme ses enfants[2]. Dès ici-bas, ils peuvent, en quelque manière, mériter ce titre ; Jésus toutefois ne le leur donne qu'en une seule circonstance, et c'est simplement pour leur recommander de se montrer, par leur bienveillance envers tous les hommes, dignes fils de leur Père céleste, qui fait luire son soleil sur les bons et sur les mauvais[3]. Lui, au contraire, est « *le* Fils de Dieu », le Fils de Dieu par excellence, sans condition, ni restriction, comme par nature et par essence.

Pour que le Sauveur ait eu un tel souci, une telle préoccupation, pourrait-on dire, de se distinguer de ses disciples sous le rapport des relations avec son Père, — lui, si humble, si condescendant, si délicatement affectueux pour les siens, qu'il appelle « ses amis », et plus que ses amis, « ses frères[4] » — il faut que ce langage lui ait été imposé par la nécessité des choses, c'est-à-dire, par la transcendance effective de sa filiation divine[5].

[1] Marc, XII, 25 = Math., XXI, 30 = Luc, XX, 36.
[2] Math., V, 9 ; Luc, VI, 35.
[3] Math., V, 45.
[4] Math., XII, 50 ; XXV, 34 ; XXVIII, 10.
[5] C'est donc tout à fait à tort que M. N. Schmidt, art. *Son of God*, § 25, dans l'*Encycl. biblica*, col. 4703, affirme qu' « un examen attentif des Évangiles tend à produire la conviction que Jésus n'a jamais pris le titre de *Fils de Dieu*, soit pour se dési-

Cette filiation divine transcendante convient elle-même à Jésus dans sa nature humaine. C'est bien dans son humanité qu'il a avec son Père ces relations filiales incomparables, qui le placent absolument à part du commun des hommes dans l'union avec Dieu. Ses facultés humaines doivent être regardées en premier plan comme l'organe des relations qu'il déclare avoir avec son Père : C'est son intelligence créée qui conçoit la grandeur et la bonté de ce Père céleste ; c'est sa volonté humaine qui se soumet humblement à ses desseins ; c'est par son cœur d'homme qu'il lui témoigne sa tendresse filiale, son amour de complaisance en ses perfections et de dévouement à sa gloire.

Cependant, si intime est cette union de l'humanité du Sauveur avec son Père céleste, si extraordinaires sont les privilèges et les pouvoirs auxquels lui donne droit sa qualité de Fils unique de Dieu, que nous sommes amenés à nous demander : Est-ce que de telles relations filiales ont bien toute leur raison d'être dans la seule humanité créée de Jésus ? Il semble bien difficile qu'un simple homme, même privilégié de la vocation messianique, ait pu se mettre ainsi à part des autres hommes sous le rapport de la filialité divine, et être élevé à un degré si unique d'union

gner lui-même comme le roi attendu d'Israël, soit pour intimer que sa nature était différente de celle des autres hommes, mais qu'il a parlé des hommes en général comme étant *fils de Dieu*, et de Dieu comme étant leur père ; s'il a employé cette expression, dit-il, comme un titre distinctif, c'est seulement pour ceux dont le caractère ressemble à celui de Dieu... ». Ce qui est vrai, c'est qu'en dehors même des passages, où nous avons vu le Sauveur se donner expressément comme le Fils par rapport au Père — M. Schmidt les élimine impitoyablement par les procédés d'une critique toute négative — « Jésus a montré d'une manière indubitable », par tout le reste de son langage et l'ensemble de son attitude, « qu'il était non seulement un fils de Dieu, mais *le* Fils de Dieu » (G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 230). Voy. p. 323, note 2.

avec Dieu et de participation à ses pouvoirs. Ne faut-il pas, pour légitimer en quelque sorte de pareilles relations filiales, une élévation réelle de l'humanité du Sauveur au-dessus de la pure nature humaine, par une union substantielle avec la divinité, qui mette véritablement le Christ à l'égal de son Père?

La plupart des critiques protestants se bornent à constater l'excellence incomparable et la perfection unique de la filialité divine de Jésus. Ils reconnaissent que le Sauveur s'est placé à part de tous les hommes en se proclamant dans un sens prééminent « le Fils de Dieu », et ils s'en tiennent là, ou même laissent entendre que cette filialité divine transcendante ne signifie rien de plus qu'une union morale extraordinaire entre l'humanité du Christ et Dieu[1]. Cependant, comme l'observe très bien M. Dalman, rien ne prouve que l'on doive restreindre la filiation divine du Christ à une union simplement morale avec son Père. « Nulle part, dit-il, nous ne trouvons que Jésus se soit appelé Fils de Dieu de telle manière qu'il faille penser à une relation purement religieuse et morale avec Dieu, à une relation que d'autres posséderaient actuellement ou qu'ils pourraient et devraient posséder[2]. »

Tout donne au contraire l'impression que cette filiation divine incomparable et transcendante a son fondement premier dans une relation essentielle de l'humanité du Christ avec Dieu. La manière dont Jésus revendique des pouvoirs et des privilèges spécifiquement divins n'a son explication suffisante que dans une pénétration substantielle de son humanité par la divinité : ainsi le caractère inouï de l'intimité qui unit le Christ-Homme à Dieu ne se comprend bien que si ce Christ-Homme est élevé au-dessus de

[1] Voy. ci-dessus, p. 230 sq.
[2] G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 235.

l'humanité pure jusqu'à Dieu lui-même, par une communication mystérieuse de l'Être divin [1].

* * *

Mais en quoi consiste au juste cette union substantielle de l'humanité du Christ avec Dieu ? Comment faut-il se représenter cette participation mystérieuse à la divinité, que doit avoir le Sauveur dans une partie supérieure de son être ?

[1] Cf. G. B. Stevens, *The Theology of the N. T.*, 1901, p. 63 : « Le résultat exégétique suscite, touchant la personne de Jésus-Christ, un problème qui s'impose nécessairement à l'examen. Comme Fils de Dieu, Jésus se tient dans une relation unique vis-à-vis de son Père. Le titre implique sa perfection morale. Mais nous ne pouvons en rester simplement à cette affirmation : s'arrêter là, c'est décliner le problème auquel le caractère unique de cette relation donne lieu. Pourquoi Jésus a-t-il été le seul homme sans péché ? Son exemption de péché n'était-elle donc qu'accidentelle ? Mais pourquoi pareil accident ne s'est-il jamais représenté ? Si, comme on l'admet, Jésus possédait la claire conscience de sa sainteté parfaite, comment expliquer un fait aussi exceptionnel, aussi merveilleux ? On nous dit que la conscience de son union avec Dieu et de sa perfection absolue était purement humaine : à supposer qu'il en fût ainsi, cela demanderait encore quelque explication, et les tenants de cette hypothèse ne se sont point préoccupés d'en donner une. Le théologien radical a vite fait de dire que la supposition d'une union métaphysique avec Dieu, comme fondement de la conscience et du caractère uniques de Jésus, est une explication subséquente donnée par Paul et par Jean. Mais c'*est* une explication, et ce n'en *est pas* une d'affirmer simplement que la conscience de Jésus était toute humaine. Il reste par ailleurs que l'explication fournie par les apôtres était basée sur leur expérience des enseignements et de la vie de Jésus. » Cf. Hermann Schmidt, dans les *Theolog. Studien und Kritiken*, 1889, p. 423 sq. ; E. Reuss, *Histoire de la Théologie chrétienne*, 3e éd., 1864, t. I, p. 234 sq. : « Le rapport éthique, s'il est réellement tel que nous venons de le dépeindre, ne s'explique pas par lui-même, ni surtout par les analogies que peut fournir l'expérience historique de l'homme. On est nécessairement conduit à le comprendre comme la manifestation d'un rapport métaphysique, bien autrement élevé encore, et absolument en dehors de tout ce que notre monde à nous et son histoire peuvent produire ou expliquer. »

En nombre de passages synoptiques, Jésus paraît se présenter comme ayant préexisté à sa naissance en ce monde, et étant venu du ciel ici-bas, envoyé par son Père. Ce sont les nombreux textes où il déclare qu'il est « venu », qu'il a été « envoyé », pour évangéliser Israël, pour accomplir la Loi et les prophètes, pour guérir et sauver les âmes des pécheurs, pour donner sa vie en rançon d'un grand nombre[1].

Ces textes sans doute peuvent, pour une bonne part, s'entendre de la simple entrée de Jésus dans sa carrière publique : il a quitté Nazareth, *il vient* pour prêcher, sauver et racheter ; c'est ainsi qu'il compare sa venue à celle de son précurseur[2]. Il n'en est pas moins vrai que parfois ils paraissent bien désigner sa venue sur la terre comme d'une région supérieure, où il préexistait à son incarnation. Les démons lui avaient dit : « Qu'y a-t-il entre toi et nous, Jésus, Fils de Dieu ? Es-tu *venu ici* avant le temps nous tourmenter[3] ? » Jésus s'écrie de même : « *Je suis venu* jeter un feu *sur la terre*, et que désiré-je sinon qu'il s'allume[4] ? » « Ne croyez pas que *je sois venu* apporter la paix *sur la terre ; je suis venu* apporter, non la paix, mais le glaive[5]. » En saint Marc, il se sert même de l'expression : « Je suis *sorti*[6], » le terme affectionné de saint Jean pour désigner sa *sortie* d'auprès du Père céleste. Ces textes, dans leur ensemble, paraissent correspondre exactement aux passages, plus formels encore et plus explicites, conservés par le quatrième Évangile, et dans lesquels Jésus se donne expressément comme

[1] Marc, I, 38 ; II, 17 ; IX, 36 ; X, 45 ; Math., V, 17 ; IX, 13 ; X, 34, 40 ; XV, 24 ; XX, 28 ; Luc, IV, 43 ; V, 32 ; IX, 48, 56 ; X, 16 ; XIX, 10 ; cf. Marc, I, 24 ; Math., VIII, 29 ; Luc, IV, 34

[2] Math., XI, 18, 19 = Luc, VII, 33-34.

[3] Math., VIII, 29

[4] Luc, XII, 49.

[5] Math., IX, 13.

[6] Marc, I, 38.

descendu du ciel, où il était auprès de son Père, et venu sur la terre pour enseigner et sauver les hommes.

L'ensemble du témoignage synoptique s'accorde d'ailleurs bien avec cette conception. Jésus s'y présente participant essentiellement, par un élément supérieur de son être, à la divinité. Cette participation à l'être divin ne peut se faire qu'au-dessus et en dehors de son humanité : elle est indépendante de son existence humaine ; elle peut lui être antérieure ; ou plutôt, elle ne peut avoir eu son origine dans le temps. Le Christ, en tant que communiant substantiellement à l'être de Dieu, a dû nécessairement subsister en Dieu de toute éternité.

Éternellement subsistant en l'être divin avant sa venue sur la terre, à la fois Dieu et procédant de Dieu, tel que saint Jean nous décrit le Verbe, s'unissant enfin dans le temps à une nature humaine : voilà bien l'idée du Christ qui rend exactement compte de tout ce qu'il y a de transcendant et de divin dans la personne historique du Sauveur ; et la réalité évangélique ne saurait être expliquée par aucune autre conception.

D'autre part, n'y a-t-il pas, dans la perfection transcendante et surnaturelle avec laquelle la qualité de Fils de Dieu convient au Christ en son humanité, comme dans la manière dont il nous apparaît, en toutes choses, plutôt procédant de Dieu et subsistant en Dieu que purement et simplement identique au Père, un fondement pour lui attribuer, en sa personne divine elle-même, cette qualité formelle de Fils, par rapport à Dieu ?

On peut dire que le caractère unique de la filiation divine de Jésus, tel qu'il nous a été donné de le constater, fournit la meilleure confirmation des récits primitifs qui nous le montrent engendré de Dieu selon la nature humaine : n'y trouvons-nous pas

aussi des motifs de supposer une génération plus excellente encore, qui le fasse réellement participant de la nature divine[1] ? En d'autres termes, Jésus, Fils de Dieu dans l'humanité, n'est-il pas encore Fils de Dieu indépendamment de son humanité, engendré, antérieurement à son Incarnation, et par une partie supérieure de son être, de la substance même de Dieu ? Encore une fois, la réalité de cette filiation divine supérieure paraît insinuée, et suggérée en quelque sorte comme une conclusion nécessaire, par le caractère incomparable, transcendant, unique, que Jésus revendique pour sa relation vis-à-vis de son Père. La filialité très parfaite qui unit le Christ en son humanité avec Dieu se comprend bien comme la traduction humaine et l'expression créée d'une filialité supérieure, lui convenant en sa divinité[2].

Nos conclusions se trouvent confirmées par l'étude attentive d'un certain nombre de passages où le Sauveur soulève discrètement le voile qui recouvre son origine divine et la nature supérieure de sa qualité de Fils de Dieu.

N'est-ce pas la transcendance essentielle de sa filiation divine que Jésus insinue, lorsqu'il pose cette question aux scribes : « Que pensez-vous du Christ ? De qui est-il fils ? — De David. — Mais comment se fait-il que David, sous l'influence de l'Esprit-Saint, l'appelle Seigneur : *Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que*

[1] Voy. ci-dessus, p. 72 et 211.

[2] D'après le Rév. W. Sanday (art. *Son of God*, dans le *Dict. of the Bible*, p. 576 sq.), « on ne peut guère contester que, dans le quatrième Évangile, le Christ ne soit conçu comme préexistant. » Est-il préexistant *comme Fils ?* « On peut nettement présumer que cela est suggéré par saint Jean. » Quant aux autres Évangiles, « s'ils ne nous fournissent pas directement cette doctrine, c'est *jusqu'à la lisière* qu'ils nous y conduisent. »

je fasse de tes ennemis un escabeau pour tes pieds. Si David lui-même l'appelle ainsi Seigneur, comment peut-il être son fils[1] ? » Le Sauveur ne disconvient pas qu'il soit fils de David : il l'a lui-même proclamé équivalemment en diverses circonstances ; il a guéri les malades qui lui donnaient cette appellation ; il a approuvé la foule qui l'acclamait sous ce titre. Mais, par un argument *ad hominem* irréfutable, s'appuyant sur l'autorité même de David que ses interlocuteurs regardent comme l'auteur inspiré du psaume CIX, tenu lui-même pour messianique, il leur fait sentir qu'il est plus qu'un simple fils de David, il est pour David même « Seigneur » et doit siéger à la droite de l'Éternel, comme partageant sa puissance et sa gloire.

Cependant, Jésus n'exprime pas seulement l'idée que le Messie participe aux attributs divins, il donne encore à entendre que, s'il est associé si extraordinairement à Dieu, c'est précisément en qualité de Fils de Dieu. Le langage du psalmiste, dit M. Wendt, fournit au Sauveur « la preuve que ce qui constitue le fondement essentiel de la messianité du Christ, n'est pas sa filiation davidique, mais quelque chose d'autre, et de beaucoup plus haut. Ce quelque chose de plus haut ne peut être, dans la pensée de Jésus, que le rapport du Messie vis-à-vis de Dieu, c'est-à-dire sa filiation divine[2]. » « A lire sans préjugé les déclarations de Jésus, dit à son tour M. Dalman, on ne peut échapper à cette conclusion que le Messie est en réalité le Fils d'un plus grand que David, à

[1] Marc, XII, 35 sq. = Matth., XXII, 42 sq. = Luc, XX, 41 sq. ; cf. Ps., CX, 1. L'hébreu porte : « Parole de Jéhovah *(Iahvéh)* à mon Seigneur *('Adôn)*. » Il est à remarquer que, dans le grec de la version des Septante, usité en Palestine au temps de Jésus, le même mot Κύριος traduit *Iahvéh* et *'Adôn*, l'Éternel et son Messie, auquel, d'après l'interprétation traditionnelle des scribes, il est censé s'adresser.

[2] H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901, p. 424.

savoir, le Fils même de Dieu[1]. » Et c'est l'aveu de M. Loisy : « Toute cette discussion, dit-il en parlant de la réponse du Christ johannique aux Juifs qui lui reprochent de se prétendre un avec son Père, fait pendant à la discussion synoptique sur le Messie Fils de David, qui est bien plutôt le Fils de Dieu[2]. »

Or, la comparaison visiblement établie entre la qualité de Fils de David et celle de Fils de Dieu paraît bien exiger que les deux termes soient pris dans un sens analogue. Que signifie le titre de « Fils de David » ? Bien qu'il soit avant tout équivalent de « Messie », cependant, dans la pensée du Sauveur comme dans la conception traditionnelle[3], il repré-

[1] G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 234.

[2] A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, 1903, p. 628, à propos de Jean, x, 31 sq. — Est-ce que M. Loisy ne mettrait pas aussi le passage synoptique sur le compte de la tradition postérieure ? Ce ne pourrait être, à coup sûr, que pour le motif théologique. Le passage est admis sans contestation par H. Wendt *(loc. cit.)*, G. Dalman *(loc. cit.)*, B. Weiss *(Das Leben Jesu*, 1902, t. II, p. 384), E. Stapfer *(La mort et la résurrection de J.-C.*, 1898, p. 29), P. Wernle *(Die Anfänge unserer Religion*, 1901, p. 30), O. Holtzmann *(Leben Jesu*, 1901, p. 353), bien que ces trois derniers auteurs l'interprètent comme si Jésus avait voulu nier sa descendance davidique. H. J. Holtzmann *(Lehrbuch der Neut. Theol.*, 1897, t. I, p. 258) paraît l'admettre également. C'est d'ailleurs bien à tort que ce critique semble vouloir attribuer à la rédaction du premier Évangile une signification métaphysique qui ne se rencontrerait pas chez les deux autres Synoptiques et qu'il faudrait attribuer à l'influence de la tradition. « Ce passage, dit-il, fait pendant à la confession de Pierre... Aux deux endroits, le premier évangéliste se montre comme le théologien qui, dans le Fils de l'homme, voit la contre-partie du Fils de Dieu et par là prépare la voie à la doctrine des deux natures. » M. Dalman *(loc. cit.)* observe très justement qu' « il y a accord entre les relations synoptiques ; car ce n'est d'aucune réelle importance que, dans Marc et Luc, Jésus demande lui-même comment on peut appeler le Messie Fils de David, tandis que, dans Mathieu, il fait déclarer d'abord aux Pharisiens que pour eux le Messie est Fils de David. Dans les deux cas, il s'agit de faire réfléchir sur l'origine du Messie, non sur sa dignité ou sa grandeur. »

[3] Voy. ci-dessus, p. 18 sq.

sente véritablement un descendant proprement dit du grand roi. « Jésus, dit M. Wendt, aurait difficilement accepté ce titre pour lui-même, s'il ne l'avait trouvé vérifié en sa provenance réelle de David. De fait, pour ne rien dire des autres témoignages du Nouveau Testament, la manière dont Paul, en son Epître aux Romains (I, 3), atteste que Jésus-Christ est né de David selon la chair, paraît si décisive que nous n'avons pas le moindre droit de mettre en doute la réalité de cette origine davidique[1]. » Dès lors, il semble bien que la qualité de Fils de Dieu doive également convenir au Sauveur dans le sens propre et naturel. M. Dalman y voit à juste titre la preuve que Jésus avait conscience d'une intervention surnaturelle de Dieu en sa naissance humaine, ce dont témoignent précisément les récits de la conception miraculeuse[2]. Ne faut-il pas y voir aussi une indication en faveur d'une filialité divine plus stricte encore, qui constituerait le Christ, en dehors même de sa nature humaine, vrai Fils de Dieu, participant à l'essence de son Père, et rendrait ainsi raison des privilèges uniques conférés à son humanité ?

La parabole des vignerons homicides fait ressortir, d'une manière encore plus expresse, la transcendance de la filiation divine du Sauveur. On y voit Dieu, sous les traits d'un riche père de famille, envoyant à sa vigne, qui représente Israël, des serviteurs chargés d'en recueillir les fruits, et qui ne sont autres que les prophètes de l'Ancienne Loi. Les serviteurs sont successivement mal reçus, accablés de coups, quelques-uns même mis à mort par le peuple infidèle. Le Maître de la vigne se décide à envoyer enfin « son propre Fils »[3], « son Fils bien-aimé[4], » son « héri-

[1] H. Wendt, *op. cit.*, p. 425.
[2] Voy. ci-dessus, p. 211, note 2.
[3] Math., XXI, 37.
[4] Marc, XII, 6 = Luc, XX, 13.

tier »[1]. Les vignerons le mettent à mort comme les serviteurs. En châtiment de ce crime, leur ville sera saccagée et détruite, et la vigne livrée à d'autres colons, qui en rendront les fruits au temps voulu.

Par ce fils du Maître de la vigne, qui succède aux prophètes, et doit être victime de la haine de son peuple, Jésus se désigne très clairement lui-même. Il est donc le Fils de Dieu. Et quel Fils de Dieu ! Entre lui et les anciens prophètes il y a une différence essentielle ; les plus illustres, il les dépasse de toute la distance qu'il y a entre le fils du père de famille et de simples serviteurs : eux ne sont que serviteurs de Dieu, Lui est le Fils de Dieu, son Fils unique et bien-aimé[2].

Assurément, ce langage est remarquable. Or, se comprendrait-il dans l'hypothèse de la pure humanité de Jésus ? La seule qualité de Messie suffisait sans doute à placer le Sauveur au-dessus des plus grands personnages de la Loi ancienne : mais l'aurait-elle autorisé à se proclamer le Fils unique de Dieu, à l'exclusion de tous les prophètes, supposés simples serviteurs, si au fond il n'avait été comme eux rien de plus qu'un homme ? La dignité messianique, si elle avait été surajoutée par Dieu à sa pure nature humaine, aurait fait de lui le plus grand des prophètes, le Prophète par excellence ; elle n'aurait point, semble-t-il, établi entre lui et les prophètes anciens une différence essentielle, une distinction de nature, comme celle qui existe entre de simples serviteurs et le fils du père de famille. Le langage du Sauveur ne s'entend bien que s'il a conscience d'être plus qu'un homme, plus qu'un prophète ; que si effectivement il a avec Dieu des rapports, non pas simplement plus intimes dans le même ordre humain et créé, mais d'une nature supérieure et transcen-

[1] Marc, XII, 7 = Math., XXI, 38 = Luc, XX, 14.
[2] Cf. Hébr., I, 1 sq.

dante, étant vrai Fils de Dieu par nature, tandis que les plus grands prophètes n'ont été qu'étrangers et serviteurs [1].

C'est manifestement la confirmation de la réalité de cette filialité physique qui unit le Christ à Dieu en son humanité même, à raison de sa naissance miraculeuse. Mais la manière dont Jésus se représente comme étant Fils de Dieu, dès son envoi à Israël, et, semble-t-il, antérieurement à cet envoi, d'autre part le contraste essentiel qui est établi entre sa nature de Fils proprement dit de Dieu et la simple qualité de serviteurs qui convient aux prophètes, paraissent bien aussi la confirmation de la réalité de cette filiation divine supérieure qui doit convenir au Christ préexistant en Dieu.

Cette parabole remarquable, faut-il le dire, a été attaquée au point de vue de son authenticité. « L'histoire des mauvais vignerons, dit M. Loisy à la suite de M. Jülicher [2], n'est probablement pas à compter parmi les paraboles de Jésus ; c'est plutôt un produit de la tradition allégorisante qui s'est exercée sur les paraboles. » S'il faut en croire notre critique, en effet, Jésus aurait parlé en paraboles, mais jamais en allégories ; l'allégorie, qui, sous le voile transparent de la figure, décrit directement le fait réel qu'elle est destinée à illustrer, aurait été cultivée seulement dans l'Église chrétienne, après la mort du Sauveur. Désireuse de trouver prédits dans les discours du Maître les grands événements accomplis depuis sa mort, la tradition primitive aurait inséré dans ses paraboles authentiques tel ou tel trait allégorique se rapportant à un fait de l'histoire de l'Église, ou

[1] Cf. la parabole des noces préparées par le Roi à son Fils (Matth., XXII, 2).

[2] A. Loisy, *Études évangéliques*, Paris, 1902, p. 57. — Jülicher, prof. à l'Université de Marbourg, *Die Gleichnisreden Jesu*, Fribourg-en-B., 1886 (Introduction) et 1899 (Commentaire, t. II, p. 385 sq.).

même composé de toutes pièces, en les plaçant dans la bouche du Sauveur, des allégories complètes calquées sur les faits accomplis. Traits allégoriques, et allégories proprement dites, se reconnaîtraient donc çà et là dans les Évangiles synoptiques comme des additions postérieures à l'enseignement personnel de Jésus. Le quatrième Évangile serait si bien le produit de cette tradition allégorisante, et si peu le recueil authentique des discours du Sauveur, qu'il « ne contient aucune parabole », mais uniquement des allégories [1]. Or, le morceau qui nous occupe décrit trop minutieusement le sort réservé à Jésus et le châtiment qui attend Jérusalem en raison de son crime, pour n'être pas aussi un produit de ladite tradition allégorisante, une sorte de prophétie allégorique, dessinée après coup, et calquée en traits figuratifs sur le fait accompli.

Il faudrait une dissertation spéciale pour discuter l'hypothèse ainsi exposée par M. Loisy. Contentons-nous de ces brèves remarques.

En mettant de côté la question de savoir si, oui ou non, Jésus a pu prévoir et prédire l'avenir qui lui était réservé, et en nous plaçant au seul point de vue de la critique exégétique, le raisonnement de notre auteur suppose une théorie de la parabole et de l'allégorie qui nous paraît fort sujette à caution. Il n'y a pas une telle distinction à faire entre la parabole et l'allégorie : les deux genres, dérivés l'un et l'autre de la comparaison ou de l'image [2], sont paral-

[1] A. Loisy, *Études évangéliques*, p. 34.

[2] Le Sauveur aime à présenter ses leçons sous une forme concrète et pittoresque, qui pique l'attention et parle vivement aux sens. De là l'emploi habituel de comparaisons, de métaphores, de figures, tirées de l'expérience journalière, de l'observation courante des hommes et des choses. La parabole, l'allégorie, ne sont qu'une forme spéciale de comparaison, présentée d'une manière un peu développée et particulièrement vivante.

La *parabole* est un récit imaginaire, emprunté aux usages

lèles et connexes, se compénétrant souvent intimement. Quoi qu'en dise M. Loisy, le quatrième Évangile, comme nous pourrons le voir ailleurs, renferme autant d'éléments paraboliques que d'éléments allégoriques ; même dans ce qu'on est convenu d'appeler « les allégories johanniques », ils sont étroitement mélangés. D'un autre côté, si la parabole domine dans les trois premiers Évangiles, les éléments allégoriques n'y font point défaut, et il est impossible de tous les attribuer au travail postérieur de la tradition. Notons ces simples traits : « Vous êtes la lumière du monde [1], » « Vous êtes le sel de la terre [2], » « Je ferai de vous des pêcheurs d'hommes [3], » « La moisson est abondante et les ouvriers peu nombreux, demandez donc au maître de la moisson qu'il envoie des ouvriers à sa moisson [4], » « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise [5], » « Entrez par la porte étroite [6], » « Qui veut venir après moi, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive [7], » « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que

ordinaires de la vie et gardant une parfaite vraisemblance, en vue de faire ressortir par comparaison une leçon morale.

L'*allégorie* est pareillement destinée à faire valoir une instruction ; mais elle a ceci de particulier qu'elle ne forme pas par elle-même, dans sa teneur matérielle, un récit indépendant de la leçon morale, et simplement juxtaposé à l'explication qu'on en donnera (παρά βάλλω) : les termes mêmes du récit représentent directement, par figure, l'objet que l'on a en vue ; ils sont employés, non dans leur sens matériel, mais dans un sens symbolique (ἄλλον ἀγορεύειν) ; la teneur concrète du récit n'est qu'une enveloppe légère, un voile transparent, à travers lequel on découvre immédiatement, et l'on suit directement, toute la réalité figurée.

[1] Math., v, 14.
[2] Math., v, 13. Cf. Marc, ix, 49.
[3] Marc, i, 17 = Math., iv, 19 = Luc, v, 10.
[4] Math., ix, 37-38 = Luc, x, 2.
[5] Math., xvi, 18.
[6] Math., vii, 13 = Luc, xiii, 24.
[7] Marc, viii, 34 = Math., x, 38, et xvi, 24 = Luc, ix, 23, et xiv, 27.

vous purifiez l'extérieur du calice et du vase, mais à l'intérieur ils sont pleins d'injustice et d'impureté[1]. » Tous ces traits figuratifs ne sont-ils pas autant de petites allégories brièvement esquissées ?

Il n'est même pas besoin de sortir du morceau qui nous occupe pour trouver ce mélange intime d'éléments paraboliques et d'éléments allégoriques, sans que l'on soit fondé à attribuer ceux-là au Sauveur et ceux-ci à la tradition. Les détails de la figure, en effet, n'ont pas tous leur correspondant dans les détails de la chose censée figurée. Pourquoi des réflexions comme celles-ci : « Il avait planté une vigne, l'avait entourée d'une haie, y avait creusé un pressoir et édifié une tour; il la loua à des fermiers et partit en pays lointain... Voici l'héritier... tuons-le et nous aurons l'héritage ? » sinon parce que tout n'est pas allégorie dans notre morceau et qu'il est essentiellement une parabole, quoique mélangée d'éléments allégoriques. Le principe d'exégèse, mis en avant par M. Loisy et M. Jülicher, renferme donc beaucoup d'*a priori ;* il relève en grande partie de l'arbitraire et du subjectivisme[2].

En dehors de ce principe si contestable, M. Loisy fait valoir certaines raisons qui tendraient à rendre suspecte l'authenticité de notre morceau. « Il n'y avait pas lieu avant l'événement, écrit-il, de montrer dans la mort de Jésus le dernier terme de la patience divine[3]. » — *Il n'y avait pas lieu !* Et pourquoi pas ? — « Il est fort étrange, continue-t-il, que le discours excite les auditeurs à commettre aussitôt le crime dont on vient de leur signaler les conséquences[4]. » —

[1] Math., XXIII, 25 ; cf. Math., XXV, 32 ; Luc, XX, 17 ; XXIII, 31.

[2] La théorie radicale de M. Jülicher a été combattue spécialement par Chr. A. Bugge, *Die Haupt-Parabeln Jesu*, 1903, P. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, 1904. Cf. J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, 1903.

[3] A. Loisy, *Études évangéliques*, p. 52.

[4] *Ibid.*, p. 53.

Comme s'il avait été dans les habitudes des pharisiens de régler immédiatement leur conduite sur les paroles et les avis de Jésus ! — « Si Jésus, observe-t-il enfin, s'est proclamé Fils de Dieu devant tant de témoins, qui ont su ce qu'il disait, on ne voit plus pourquoi sa cause sera si difficile à instruire devant le grand-prêtre[1]. » — Mais précisément, le Sauveur n'avait pas explicitement déclaré : Je suis le Fils de Dieu ; il s'était contenté de l'insinuer au moyen de la parabole. Le genre parabolique convenait admirablement à son dessein de manifestation discrète et suggestive. Devant le grand-prêtre, on cherche surtout un aveu formel de sa part, et il est remarquable que l'aveu qu'on veut lui arracher porte précisément sur sa qualité de Christ et de Fils de Dieu. Seuls, des discours antérieurs, suffisamment significatifs, sans être absolument explicites, expliquent l'insistance de ses juges à l'interroger sur ce point[2].

De telles raisons, on en conviendra, ne peuvent suffire à faire suspecter l'authenticité d'un passage que nos trois synoptiques s'accordent à mettre formellement dans la bouche du Sauveur, et qui est d'ailleurs accepté par l'ensemble même des critiques

[1] A. Loisy, *Etudes évangéliques*, p. 53.

[2] Cf. P. Lagrange, dans la *Revue biblique*, avril 1903, p. 304.

[3] N. Schmidt, (art. *Son of God*, § 16, dans l'*Encycl. bibl.*, col. 4699), se range à l'avis de M. Jülicher sur la non-authenticité de la parabole. L'authenticité est, au contraire, reconnue par B. Weiss (*Das Leben Jesu*, 1902, t. II, p. 423), H. Wendt (*Die Lehre Jesu*, 1901, p. 419), G. Dalman (*Die Worte Jesu*, 1898, p. 230), O. Holtzmann (*Leben Jesu*, 1901, p. 333), H. J. Holtzmann (*Lehrbuch der Neut. Theologie*, 1897, t. I, p. 266), bien que ces divers critiques n'interprètent pas le passage exactement dans le même sens. D'après H. J. Holtzmann, « le Fils signifie simplement le *Kronprinz* qui prend une place à part dans le royaume. Cependant, cette dignité particulière de lieutenant de Dieu conduit à une idée spécifiquement religieuse. De la suite de la parabole, il résulte que Jésus a vu dans le Fils de Dieu l'objet du dessein amoureux de Dieu. Il s'est regardé comme le Fils de Dieu en qualité d'élu de l'amour divin. » « Il avait

Parmi les témoignages les plus remarquables que Jésus lui-même ait rendus à la transcendance de sa divine filiation, il nous faut encore relever ces paroles, conservées par saint Mathieu et par saint Luc : « Je vous rends gloire, ô Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents, et les avez révélées aux petits : il en est ainsi, ô Père, parce qu'ainsi il vous a paru bon. Toutes choses m'ont été livrées par mon Père, et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, ni personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui auquel le Fils veut bien le révéler [1].

Dans un transport extatique [2], Jésus loue d'abord son Père d'avoir révélé aux humbles, c'est-à-dire à ses disciples, ce qu'il a tenu caché aux sages et aux savants. Quoi donc ? Sans doute, les merveilles de l'œuvre messianique, le pouvoir des miracles, la puissance sur les démons, dont Jésus vient de faire part à ses choisis [3] ; sans doute aussi, les secrets du royaume messianique [4], et le mystère même de la personne du Messie [5]. « Tel a été votre bon plaisir, » dit Jésus, s'adressant à son Père. Puis, parlant pour ses disciples, et paraissant répondre à une question de leur part [6], il continue : « Toutes choses m'ont été livrées par mon Père. » A ce moment, le Sauveur pense

conscience, dit M. Wendt, d'être lui-même vis-à-vis de Dieu dans la relation d'un Fils unique, bien-aimé. » Au sentiment de M. Dalman, « *le Fils bien-aimé* ne se distingue pas du *Fils unique* de Jean, III, 16. La situation du Fils unique est ici, comme au Ps. II, une situation légale qui confère un droit à l'héritage universel. Pour le Fils de Dieu il ne peut être question que de la souveraineté du monde, telle que l'exerce, non un monarque juif, mais Dieu lui-même. »

[1] Math., XI, 25-27 = Luc, X, 21-22.
[2] Luc, X, 21.
[3] Luc, X, 17, 19-; cf. 23, 24.
[4] Cf. Marc, IV, 11 = Math., XIII, 11 = Luc, VIII, 10 ; cf. Math., XI, 28-30.
[5] Comp Luc, X, 21 = Math., XI, 25, avec Math., XVI, 17.
[6] Math., XI, 25.

aux pouvoirs qu'il a reçus du Père céleste et qu'il a communiqués aux siens, pouvoirs sur les éléments et sur les esprits mauvais[1]. Les démons ont obéi à ses envoyés : c'est qu'ils lui sont soumis à lui-même ; il va les supplanter partout : le royaume universel de Satan va être remplacé par son propre royaume, le royaume de Dieu[2] : tout lui a bien été livré par son Père[3], en attendant que tout lui soit donné encore plus excellemment et définitivement, au jour de sa résurrection, comme il semble en avoir la vue prophétique[4].

Mais, d'où vient cette dignité suréminente conférée à Jésus ? Pourquoi cette universelle puissance à lui donnée par son Père ? Le Sauveur paraît en montrer la raison dans le caractère unique de ses rapports avec Dieu : « Et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ; ni personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui auquel le Fils veut bien le révéler. » Si extraordinaire est la personne de ce Fils de Dieu, si transcendant est son être, surtout si impénétrable à l'homme est sa qualité essentielle de Fils par rapport au Père, que le Père seul « connaît le Fils »[5], seul il sait tout « ce qu'est le Fils » comme son Fils[6] ; sur une telle filialité divine, l'intelligence créée ne peut avoir de lumière que par une révélation du Père lui-même[7]. Par une contre-partie non moins remarquable, telle est la transcendance de la paternité de Dieu vis-à-vis de son Fils, que le Fils seul « connaît le Père »[8], seul il sait tout « ce qu'est

[1] Luc, X, 19.
[2] Cf. Marc, III, 23-27 = Matth., XII, 25-29 = Luc, XI, 17-22.
[3] Cf. Matth., IV, 8, 9 = Luc, IV, 5, 6.
[4] Cf. Matth., XXVIII, 18.
[5] Matth., XI, 27.
[6] Luc, X, 22.
[7] Cf. le parallélisme du verset suivant, et Matth., XVI, 17 ; I Cor., II, 10.
[8] Matth., XI, 27.

le Père » comme son Père[1]; si inconcevable est à l'esprit de l'homme cette paternité du Père que nul ne peut la connaître en vérité que par une révélation directe du Fils. Et cela encore fait bien ressortir ce qu'il y a d'inouï et de surnaturel dans la filiation divine de Jésus. D'une part, il se déclare, comme Fils de Dieu, infiniment distant du reste des hommes et inaccessible aux investigations de l'esprit créé; d'autre part, il se rapproche étroitement de Dieu, jusqu'à établir entre lui, Fils de Dieu, et son Père, une sorte de compénétration intellectuelle réciproque, qui semble accuser une parité de nature et une vraie égalité.

Les critiques protestants s'accordent à reconnaître ce qu'il y a d'inouï dans ces relations intellectuelles du Christ avec Dieu et le caractère unique qui en ressort pour sa filiation divine, tout en paraissant cependant maintenir ces relations extraordinaires et cette filiation transcendante dans la pure humanité du Sauveur.

« La source apostolique, écrit M. B. Weiss, a conservé une parole où Jésus se nomme simplement le Fils par rapport au Père, à l'effet, sans doute, d'exprimer une relation personnelle unique avec Dieu. Cette relation n'est pas conçue comme une relation d'essence, mais comme une relation de familiarité incomparablement étroite entre l'un et l'autre, telle qu'elle existe seulement entre un père et un fils[2]. » « Jésus, dit à son tour M. Wernle, s'approprie le titre de Fils de Dieu en témoignage de la plus profonde intimité et de la plus absolue confiance à l'égard de Dieu. Comme un père et un fils se connaissent et s'aiment l'un l'autre, ainsi Dieu et lui[3]. » Au sentiment de M. O. Holtzmann, « les déclarations de Jésus

[1] Luc, x, 22.
[2] B. Weiss, *Lehrb. der bibl. Theologie*, 1903, p. 59.
[3] P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 1901, p. 33.

montrent qu'il se place, dans son estime personnelle, à une hauteur inconcevable. Il a conscience d'être le seul à connaître Dieu[1]. » « Il se tient, dit également M. H. J. Holtzmann, dans une région de l'atmosphère religieuse, si pure et si élevée que jamais encore souffle humain ne s'y était fait sentir[2]. »

Bien extraordinaire assurément est cette situation intellectuelle et morale du Christ à l'égard de Dieu. Si l'on ne veut pas se borner à la constater, mais encore l'expliquer, il semble bien qu'on ne puisse en trouver le fondement que dans un rapport substantiel du Christ Fils de Dieu vis-à-vis de son Père.

Ce rapport substantiel doit en premier lieu affecter l'humanité même du Christ, unie sans doute à la divinité par le fait de son origine et dans la constitution intime de son être. C'est ce qui paraît résulter nécessairement du caractère originel, et en quelque sorte essentiel, que les critiques reconnaissent à la relation du Sauveur.

« Il s'agit, dit M. Dalman, d'une mutuelle intelligence, dont se trouvent supposées la profondeur et l'absolue infaillibilité. Celui qui se tient vis-à-vis de Dieu dans un rapport si étroit est le seul intermédiaire possible pour la connaissance de Dieu, et en même temps le révélateur absolument fidèle de toute la richesse des mystères divins... Ce qu'un fils est à son père, Jésus l'est directement par rapport à Dieu. Dès lors, incommunicable et invariable est sa relation personnelle au Père céleste. Ses disciples peuvent connaître Dieu, mais seulement par son entremise ; leur science est dérivée, la sienne est acquise par intuition directe[3]. » « Cette connaissance réciproque, parfaite et unique, dit également M. Wendt, n'est

[1] O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 221.

[2] H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neut. Theologie*, 1897, t. I, p. 275.

[3] G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 232.

pas accidentelle chez le Père et le Fils, mais se trouve en connexion nécessaire avec leur être de Père et de Fils. L'amour qui les unit entre eux comme Père et Fils leur donne une intelligence l'un de l'autre, telle qu'il ne peut y en avoir de pareille chez ceux qui ne sont pas en semblable relation[1]. » Or il semble bien qu'une intuition si directe et si parfaite de Dieu ne peut être conçue comme fondamentale, et naturelle en quelque sorte, chez le Sauveur, que si l'on suppose son être humain élevé essentiellement au-dessus de la pure nature humaine par une union substantielle avec la divinité.

D'autre part, telle est la force des termes employés par Jésus, si profond est le sens de sa déclaration, que l'on peut y voir attestée une connaissance de Dieu, directement intuitive et adéquate, qui paraît lui convenir en dehors et au-dessus de son humanité. M. Keim ne se représente-t-il pas le Père et le Fils, « tous deux objet d'un mystère sacré qu'ils se dévoilent réciproquement, s'inclinant l'un vers l'autre pour savourer dans l'amour la plénitude d'une vie qui découle de leur égalité d'action et de nature[2] ? » M. Wendt n'écrit-il pas : « Il apparaît clairement par le contexte que Jésus se conçoit comme le Fils, qui est connu parfaitement, dans son être, du Père seul, de même que lui connaît d'une façon unique le Père dans son essence[3] ? » Enfin n'avons-nous pas entendu M. Stapfer, à propos de ce pas-

H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901, p. 418. Cf. J. Bovon, *Théologie du N. T.*, 2e éd., 1902, t. I, p. 426 : « Christ découvre de telles profondeurs dans sa personne, que Dieu seul, affirme-t-il, est en mesure de les sonder. L'échange d'activité de ces deux êtres ne se comprend que par une relation de vie à laquelle, en dehors d'eux, nul n'a le droit de prétendre ; encore ici, le Rédempteur domine de haut notre terre ; il est vraiment le Fils unique de Dieu. »

[2] Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, 1867, t. II, p. 382.

[3] H. Wendt, *loc. cit.*

sage, nous parler de « l'incompréhensibilité » de Jésus, incompréhensibilité où il voit « un des signes les plus certains de sa divinité »[1] ? Pour que notre texte ait pu inspirer aux critiques un pareil langage, il faut bien qu'il insinue autre chose que la connaissance de Dieu par la simple humanité de Jésus, et qu'il vise en quelque façon une compénétration intellectuelle avec l'essence incréée, qui ne peut se trouver que dans une partie supérieure et divine de son être.

M. B. Weiss n'admet point que le Sauveur ait voulu ici donner une lumière sur son rapport métaphysique avec Dieu : à son sens, « cela n'est ni historiquement concevable, ni indiqué de quelque manière dans le texte. » Et cependant, il ne peut s'empêcher de trouver, dans les déclarations de Jésus, une certaine indication qu'il avait bien, au fond le plus intime de sa conscience, l'idée de relations éternelles avec le Père. « Bien que, dit-il, la relation personnelle que Jésus déclare avoir avec Dieu ne soit qu'une relation d'amour et de confiance très particulière, d'après laquelle tous deux se connaissent l'un l'autre d'une façon unique, néanmoins ici se pose une question : est-ce que cette conscience, qui servait de fondement à l'idée de sa vocation, ne s'étend pas en quelque sorte par sa propre intuition au-dessus d'elle-même ? Ce n'est pas une révélation divine qui lui avait communiqué sa connaissance spéciale de Dieu : elle s'était trouvée en lui dès l'origine. Ce n'est pas à un moment quelconque dans le cours de sa vie qu'il avait été choisi pour communiquer cette connaissance à son peuple : sa vocation était le but même de son existence sur la terre, par laquelle devait s'accomplir le dessein rédempteur. Sa connaissance de Dieu, n'ayant pas son origine

[1] E. Stapfer, *La mort et la résurrection de J.-C.*, 1898, p. 340.

sur la terre, ne pouvait donc l'avoir que dans le ciel ; sa relation filiale, qui n'avait pas de fondement dans le temps, ne pouvait en avoir que dans l'éternité. C'est seulement d'un amour éternel de Dieu qu'il pouvait tenir sa vocation de faire connaître cet amour comme la base du salut promis à son peuple. En ce sens, l'on peut dire que des sentences comme celles-là nous conduisent au secret le plus profond de sa conscience personnelle[1]. »

L'aveu de M. B. Weiss, malgré ses restrictions, est une confirmation précieuse de notre induction précédente : le témoignage du Sauveur sur sa compénétration d'intelligence avec son Père doit viser plus haut encore que son esprit humain. On peut y voir le témoignage discret de sa conscience humaine à une intuition directe de l'essence incréée et à une filialité divine transcendante, qui lui conviennent, non plus seulement en son humanité unie substantiellement à la divinité, mais bien en cette partie supérieure et préexistante de lui-même, qui est le Fils éternel de Dieu.

Différente, quoique par certains côtés remarquable, est l'interprétation que M. Harnack donne à notre texte. Dans les paroles de Jésus, le critique allemand croit trouver la preuve que toute la raison du titre de « Fils de Dieu », pris par le Sauveur, est dans la connaissance particulière qu'il a de Dieu comme Père. Au point de départ de son évolution psychologique, Jésus aurait d'abord connu Dieu comme *Père*. Puis, ayant la conviction de connaître Dieu plus excellemment que personne, d'une manière incomparable et unique, il en serait venu à concevoir Dieu comme *son Père*. Dès lors, par une conséquence toute pratique, il aurait pris conscience d'être lui-même *le Fils de Dieu*, chargé de faire participer les autres

[1] B. Weiss, *Das Leben Jesu*, 1902, t. II, p. 146.

hommes à sa filialité divine, par la communication de ce qui était la raison essentielle de sa qualité de Fils de Dieu, à savoir la connaissance de Dieu comme Père.

« Examinons le nom de « Fils de Dieu », écrit M. Harnack. Dans un de ses discours, Jésus nous fait comprendre distinctement pourquoi il s'appelait ainsi et comment il se servait de ce nom. Chez Mathieu, non chez Jean, nous lisons ces mots : « Personne ne « connaît le Fils que le Père, et personne ne connaît « le Père que le Fils, et celui auquel le Fils l'a ré- « vélé. » La connaissance de Dieu est la sphère de la filiation divine. En la communiquant, il a appris à regarder la sainte essence qui régit le ciel et la terre comme un Père, comme *son Père*. La conscience qu'il avait d'être le *Fils de Dieu* n'est, pour cette raison, rien autre que la conséquence pratique de la connaissance de Dieu comme Père, et comme son Père. Bien comprise, elle est tout ce que renferme le nom de Fils. Mais il faut ajouter deux choses : Jésus était convaincu qu'il connaissait Dieu comme personne avant lui ne l'avait fait, et il savait que c'était sa mission de communiquer aux autres, par ses paroles et par ses actions, la connaissance de Dieu, et, par suite, de les rendre enfants de Dieu. Possédant cette conscience, il se considérait comme le *Fils* élu et appelé, comme le Fils de Dieu, et c'est pourquoi il pouvait dire : *Mon Dieu et mon Père !* et, dans cette invocation, il faisait entrer quelque chose qui ne convenait qu'à lui seul[1]. »

Il est certes intéressant de voir le professeur de Berlin reconnaître, d'une façon aussi ferme, à la suite

[1] A. Harnack, *Das Wesen des Christ.*, p. 81. *L'Essence du Christ.*, p. 137. Cfr. O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 221 : « De cette proposition additionnelle : « Et personne ne sait qui est le Père... » ses disciples peuvent inférer qu'il se nomme le Fils de Dieu à raison du caractère, si manifestement extraordinaire, de sa connaissance de Dieu. »

des critiques protestants, le caractère unique de la filiation divine de Jésus, telle qu'elle ressort de notre passage. Son interprétation néanmoins, en ce qui regarde l'essence de cette filiation divine, paraît résulter plutôt d'un *a priori* philosophique que d'un examen purement critique du texte, et elle est loin de correspondre à toute l'étendue de la réalité.

M. Loisy n'a pas de peine à le montrer. « Ce texte, dit-il, ne se présente pas comme une explication de la filiation divine, mais comme l'expression d'un rapport permanent entre le Père et le Fils[1]. » En d'autres termes, ce n'est pas la connaissance de Dieu Père qui constitue la filiation divine du Fils, mais c'est cette filiation divine qui explique la connaissance que le Fils a de Dieu son Père ; le Fils de Dieu n'est pas Fils de Dieu parce qu'il connaît Dieu comme son Père, pas plus que le Père n'est Père parce qu'il connaît son Fils, mais le Fils connaît Dieu comme Père, précisément parce qu'il est le Fils de Dieu.

« Il s'agit visiblement, dit M. Loisy, d'un rapport transcendant, d'où ressort la haute dignité du Christ, et non d'une réalité psychologique, dont on ne voit pas la possibilité par rapport à Dieu. Père et Fils ne sont pas ici des termes purement religieux, mais déjà des termes métaphysiques, théologiques, et la spéculation dogmatique a pu s'en emparer sans en modifier beaucoup le sens[2]. » « Rien absolument ne prouve, et même le texte cité ne dit pas que Jésus soit devenu Fils parce qu'il aurait le premier connu Dieu comme père. Le rédacteur évangélique n'entend nullement signifier que Dieu n'était pas connu comme père avant la venue de Jésus ; il veut dire, et il dit très clairement, que le Christ, le Fils, est seul à connaître parfaitement Dieu, le Père, et cela parce qu'il est Fils, tout comme le Père, Dieu, est

[1] A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 41.
[2] Id., *Ibid.*, p. 44.

seul à connaître parfaitement le Christ, son Fils, parce qu'il est le Père, parce qu'il est Dieu. Le fond de la pensée est le même que dans le passage de Jean (I, 18) : « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, l'a révélé. » La connaissance propre du Fils a pour objet Dieu comme tel, et elle ne concerne pas uniquement la bonté de Dieu, comme si les auditeurs de Jésus avaient eu besoin qu'on leur apprît que Dieu était leur père. Une pareille idée est aussi étrangère aux évangélistes qu'elle l'a été au Sauveur lui-même. C'est une explication artificielle et superficielle de la filiation divine de Jésus[1]. »

Mais, chose étrange, M. Loisy ne défend ainsi, contre M. Harnack, le véritable sens de notre texte que pour l'attribuer, au moins en partie, à la tradition postérieure. « Il est difficile, écrit-il, d'y voir l'expression littéralement exacte d'une déclaration faite par le Christ devant ses disciples. » « Il est assez probable que, nonobstant sa présence dans deux Évangiles, le morceau où se trouve le texte allégué par M. Harnack est, au moins dans sa forme actuelle, un produit de la tradition chrétienne des premiers temps. C'est toujours un témoignage considérable en ce qui concerne l'évolution de la christologie au premier âge de l'Église, mais un critique ne devrait l'utiliser qu'avec la plus grande réserve, quand il s'agit de fixer l'idée que le Christ enseignant a pu donner de sa personne, de sa filiation divine et de sa mission[2]. »

Encore faut-il de graves raisons pour suspecter ainsi l'authenticité d'un passage si fermement pré-

[1] **A. Loisy**, *L'Evangile et l'Église*, **p. 47.**

[2] *Ibid.*, p. 45, 46. On élimine de même façon Marc, XIII, 32, où Jésus se proclame *le Fils*, au-dessus des anges (p. 274, note). « Le fait est que ces passages (Marc, XIII, 32, et Math., XI, 27, où Jésus est dit « Fils » absolument) supposent une conception transcendante de la filiation divine ; mais ils ont chance de n'appartenir pas au fond primitif de Marc et des *Logia* : ils forment, comme la christologie de Paul, un degré intermédiaire

senté par deux Évangiles synoptiques[1], et que l'ensemble même des critiques ne songe aucunement à discuter[2]. Voyons les motifs qui rendent M. Loisy plus sévère que les écrivains protestants.

« La parole évangélique, nous dit-on, se trouve dans une sorte de psaume où l'influence de la prière qui termine le livre de l'Ecclésiastique (LI) se reconnaît pour l'ensemble et en plusieurs détails. De part et d'autre, on commence par la louange de Dieu, et

entre la réalité de l'histoire et la théologie johannique. » (*Revue d'hist...*, 1903, p. 294.)

[1] « Cet accord est très significatif, remarque le P. Lagrange (*Revue bibl.*, avril 1903, p. 304), car Luc et Mathieu ne dépendent pas l'un de l'autre dans leur forme actuelle. Ce que Luc n'a pas emprunté à Marc, il le doit à la tradition ou aux premiers documents écrits ; le passage étant dans Mathieu, il est vraisemblable qu'il faisait partie du document fondamental de Mathieu qu'on nomme à tort ou à raison, et selon nous plutôt à tort, les *Logia*. Rien de plus respectable dans la tradition évangélique. Et ici Luc et Mathieu sont très spécialement d'accord sur les termes, comme si on avait compris qu'un texte si important devait être reproduit tel quel ; il est en tout cas impossible de distinguer une forme primaire et une forme secondaire. »

[2] Nous venons de voir cette authenticité admise par MM. B. Weiss, Keim, Wendt, Wernle, Dalman, O. Holtzmann, H. J. Holtzmann, Stapfer, Bovon. M. Stapfer écrit (*J.-C. pendant son ministère*, 1897, p. 312) : « Nous trouvons dans un des passages les plus authentiques des Évangiles, dans un passage tiré du recueil primitif des discours de Jésus, fait par l'apôtre Mathieu, ces paroles : Tout m'a été confié par mon Père... » A ces noms il faut ajouter, non seulement ceux du Rév. Sanday (art. *Son of God*, dans le *Dict. of the Bible*, p. 575) et du Rév. Stevens (*The Theology of the N. T.*, p. 60), mais encore ceux de J. Weiss (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2e éd., 1900) et de A. B. Bruce (art. *Jesus*, dans l'*Encycl. biblica*, col. 2441, § 13). « Étant donnée, dit ce dernier critique, la déclaration faite par Luc, dans sa préface, sur la méthode qui a présidé à la composition de son évangile, une critique sans préjugé ne se rangera pas facilement à l'hypothèse que le passage, dans lequel se trouve notre texte, soit une libre composition poétique faite par l'évangéliste dans l'esprit paulinien... Il est beaucoup plus probable que les deux évangélistes l'ont trouvé dans une source commune, contenant une collection de paroles de Jésus. »

l'on emploie, avec une préférence marquée, le nom de Père (Cf. Eccli., LI, 10, en lisant : « Le Seigneur mon Père, » et non : « Le Seigneur, père de mon Seigneur ») ; à l'éloge de la Sagesse correspond la déclaration concernant la connaissance réciproque du Père et du Fils ; l'appel du Christ aux petits et à ceux qui peinent en ce monde semble s'inspirer de l'invitation que la Sagesse adresse aux ignorants, dans la dernière partie de la prière de Ben-Sira. Ces affinités ne sont pas fortuites, et, comme il est malaisé d'admettre que Jésus, dans une oraison ou un discours tout spontanés, ait voulu imiter l'Ecclésiastique ; comme la pièce entière accuse un rythme assez analogue à celui des cantiques reproduits dans les premiers chapitres de Luc ; comme on trouve un autre passage, en Mathieu, où le Christ paraît avoir été identifié à la Sagesse divine (Cf. Math., XXIII, 34-36, passage attribué à la Sagesse dans Luc, XI, 49-51), il est assez probable que, nonobstant sa présence dans deux Évangiles, le morceau où se trouve le texte allégué par M. Harnack est, au moins dans sa forme actuelle, un produit de la tradition chrétienne des premiers temps[1]. »

Pour examiner d'abord la question de forme littéraire, est-il bien exact que nous avons affaire ici à « une sorte de psaume », que « la pièce entière accuse

[1] A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 45-46. A la suite de Pfleiderer, *Urchristenthum*, 1887, p. 513, et de Brandt, *Evangelische Geschichte*, 1893, p. 561, 576. Ces derniers critiques admettent aussi une dépendance de notre texte vis-à-vis de l'Épître aux Corinthiens. D'après N. Schmidt (art. *Son of God*, § 13, dans l'*Encycl. biblica*, col. 4697), « ni l'une ni l'autre de ces hypothèses n'est peut-être susceptible d'une démonstration rigoureuse, mais la conviction fondamentale qu'il ne peut y avoir là une parole authentique de Jésus est aussi inévitable qu'évident est le développement progressif subi par ces formules. » Cf. A. Loisy, *Revue d'hist...*, 1903, p. 303 : « La formule : « Nul ne connaît le Père... » a le ton mystique et le fond métaphysique des discours du quatrième Évangile. »

un rythme assez analogue à celui des cantiques reproduits dans les premiers chapitres de Luc » ?

Nous conviendrons facilement que le ton du Sauveur est ici plus élevé qu'à l'ordinaire ; mais la chose n'a pas de quoi surprendre : saint Luc n'a-t-il pas pris soin de nous signaler le transport inspiré qui saisit le Christ, dans la contemplation extatique des desseins de sagesse de son Père ? « A cette heure même, il tressaillit, sous l'influence de l'Esprit-Saint, et dit... [1]. » Il faut, d'autre part, beaucoup de bonne volonté pour trouver dans ces versets un rythme plus accentué que dans nombre de discours le plus authentiquement tenus par le Sauveur. Rien de plus facile que d'en trouver où le parallélisme des membres est aussi nettement, pour ne pas dire plus nettement, marqué. Qu'il suffise de citer ces passages du Sermon sur la montagne : « Ne vous amassez pas des trésors sur la terre, — où la rouille et la teigne rongent, — où les voleurs enfoncent et pillent ; — mais, amassez-vous des trésors dans le ciel, — où la rouille ni la teigne ne rongent, — où les voleurs n'enfoncent ni ne pillent ; — car, là où est votre trésor, — là est votre cœur. » — « La lumière de votre corps est votre œil : — que votre œil soit sain, — tout votre corps sera dans la lumière ; — mais, que votre œil soit malade, — tout votre corps sera dans les ténèbres ; — si donc la lumière qui est en vous est ténèbres, — les ténèbres elles-mêmes que seront-elles [2] ? » — « Demandez, et il vous sera donné ; — cherchez, et vous trouverez ; — frappez, et l'on vous ouvrira : — car, quiconque demande reçoit ; — qui cherche trouve ; — et à qui frappe il est ouvert [3]. » Il faut avouer que, sous le rapport du rythme, notre texte ne tranche

[1] Luc, x, 21.

[2] Math., vi, 19-23.

[3] Math., vii, 7-8 ; cf. Math., viii, 20 ; x, 24-42 ; Marc, ix, 41-49 ; x, 39-40, 42-45 ; Luc, vi, 39-45 ; xii, 22-23 ; xvi, 9-13, 15-18, etc.

en aucune façon sur les discours les plus authentiques de Jésus. Rien n'autorise, de ce chef, à y voir un psaume d'un prophète chrétien.

Quant à la ressemblance du passage avec le cantique de l'Ecclésiastique, il faut avouer qu'elle est bien peu sensible et ne permet guère de croire à un emprunt, encore moins de douter que le passage ait pu tel quel se trouver dans la bouche du Sauveur[1].

« De part et d'autre, dit M. Loisy, on commence par la louange de Dieu, et l'on emploie, avec une préférence marquée, le nom de Père. » — Soit ! mais il importe tout d'abord d'observer que la ressemblance des deux passages ne porte que sur un ou deux des termes essentiels : il y a loin, en effet, d'une ressemblance littérale complète entre la parole de Jésus : « Je vous loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, » et les versets de l'Ecclésiastique : « Je vous louerai, Dieu mon salut, je vous célébrerai, Dieu mon Père, » « J'ai invoqué le Seigneur, mon Père[2]. » D'autre part, il ne faut pas perdre de vue que le motif de la louange de Dieu est totalement différent, dans la prière du fils de Sirach, et dans celle du Sauveur : le Siracide remercie Dieu de l'avoir exaucé en le tirant d'un grand péril ; Jésus rend gloire à son Père d'avoir révélé aux petits ce qu'il a tenu caché aux sages de ce monde. Reste donc que l'on trouve de part et d'autre des termes communs, exprimant la louange à Dieu comme Père ; mais, outre que ces termes se retrouvent ailleurs dans l'Ecclésiastique et dans les autres livres de l'Ancien Testament[3], ils sont si simples, si naturels, à cet

[1] Cf. P. de Grandmaison, dans les *Etudes*, janv. 1903, p. 165 sq.

[2] Eccli., LI, 1 et 10.

[3] L'expression : « Je vous louerai », adressée au Seigneur, est fréquemment rencontrée chez les prophètes (par ex. : Is., XII, 1 ; Dan., II, 23) et dans les Psaumes (par ex. : Ps. IX, 2 ; XVIII, 50 ; LXXXVI, 12 ; CXI, 1, etc., etc.). D'autre part, le titre de « Père »

endroit, dans la bouche du Sauveur, si semblables à ceux dont nous le voyons se servir en plusieurs circonstances où il invoque pareillement son Père céleste [1], qu'il est parfaitement inutile de supposer en ce passage de son discours un emprunt proprement dit au texte cité de l'Ecclésiastique.

Ne faut-il pas un véritable parti pris pour affirmer ensuite que « à l'éloge de la Sagesse correspond la déclaration concernant la connaissance réciproque du Père et du Fils » ? Il est très vrai que la tradition primitive, en identifiant le Christ avec le Verbe de Dieu, l'identifiait du même coup avec sa Sagesse : elle parlait de lui dans les termes mêmes que les Proverbes, l'Ecclésiastique, la Sagesse de Salomon, avaient appliqués à la Sagesse divine, image très parfaite de Dieu, formée en lui dès l'origine, et sa collaboratrice dans l'œuvre de la création du monde [2]. Cependant, quoique l'identification du Christ avec la Sagesse fût très exactement conforme à la pensée de la tradition primitive, bien plus, dirons-nous, à la pensée même du Sauveur, il ne semble pas qu'elle soit directement visée et signifiée dans notre passage. Rien, dans les paroles de Jésus, prises à part, n'indique qu'il se mette ici en rapport avec la Sagesse éternelle ; et, si l'on juxtapose ses paroles au texte de l'Ecclésiastique, rien ne l'indique davantage. L'éloge de la Sagesse, tel qu'il se trouve dans la prière du fils de Sirach, se borne à vanter les bienfaits

donné à Dieu n'est point particulier à ce chapitre de l'Ecclésiastique ; il se retrouve, à deux reprises, au chap. XXIII, 1 et 4, et ailleurs (Sag., XIV, 3 ; Is., LXIII, 16, etc.).

[1] Par exemple, lors de la résurrection de Lazare, Jean, XI, 42 ; cf. Marc, XIV, 36 = Math., XXVI, 39 = Luc, XXII, 42 ; Jean, XII, 27, 28 ; Luc, XXIII, 46.

[2] Voy. Coloss., I, 15-17 ; Hébr., I, 2, 3 ; Jean, I, 1-3, etc., et Prov., VIII ; Eccli., XXIV ; Sag., VII. Très douteux est le sens du passage de S. Mathieu, XXIII, 34-36, comparé à S. Luc, XI, 49-51, « où le Christ paraît, dit M. Loisy, avoir été identifié à la Sagesse divine. »

qu'elle procure à ceux qui la cultivent et à rappeler le zèle apporté par le Siracide lui-même dans sa recherche ; pas la moindre allusion à une réciprocité de connaissance entre la Sagesse et Dieu ; il n'est pas même question de la Sagesse considérée en Dieu, ni de son rapport avec Dieu. Dès lors, où est la correspondance entre cet « éloge de la Sagesse » comme don intellectuel accordé à l'homme, et « la déclaration » évangélique « concernant la connaissance réciproque du Père et du Fils » ? Et sur quoi s'appuyer pour prétendre que « l'*intention* du passage n'est pas tant d'expliquer comment Jésus est Fils de Dieu, que de relever la personne du Christ en l'identifiant, comme Fils, à la Sagesse éternelle, que Dieu seul connaît à fond, bien qu'elle se révèle aux hommes, et qui seule possède et représente la pleine connaissance de Dieu, bien qu'elle le révèle à ses créatures » [1] ? Parler ainsi, n'est-ce pas perdre de vue le terme de comparaison et vouloir à toute force accommoder les textes à une idée préconçue ?

Enfin, dit M. Loisy, « l'appel du Christ aux petits et à ceux qui peinent en ce monde semble s'inspirer de l'invitation que la Sagesse adresse aux ignorants, dans la dernière partie de la prière de Ben-Sira. » Il y a, en effet, une ressemblance réelle entre les paroles de la Sagesse : « Tournez-vous vers moi, hommes vains ; habitez dans la maison de mon enseignement... Mettez votre cou sous mon joug, prenez sur vous mon fardeau [2], » et les paroles de Jésus : « Venez à moi, vous tous qui peinez et êtes chargés, et je vous soulagerai. Faites-vous mes disciples, car je suis doux et humble de cœur ; et vous trouverez le repos pour vos âmes, car mon joug est doux, et mon fardeau léger [3]. »

[1] A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 45.
[2] Eccli., LI, 23, 26.
[3] Math., XI, 28-30.

Mais il importe de préciser les choses. Tout d'abord, il est à remarquer que les versets en question ne se trouvent pas en saint Luc, mais seulement en saint Mathieu : ce dernier évangéliste les a-t-il bien insérés à leur place ? N'a-t-il pas réuni, comme il lui arrive assez fréquemment, des fragments de discours prononcés en des circonstances différentes ? Il est permis de se le demander. Quoi qu'il en soit, les expressions employées ne sont pas particulières à ce passage de l'Ecclésiastique. L'invitation du divin Maître à recevoir sa doctrine et à se soumettre à ses préceptes ressemble essentiellement aux invitations maintes fois adressées à leurs disciples par les sages d'Israël [1]. Quant aux termes symboliques de « joug » et de « fardeau », on sait s'ils étaient d'un emploi fréquent dans la littérature hébraïque ; même avec ce sens figuré d'enseignement et de discipline imposés par un maître, on les retrouve équivalemment en divers endroits. C'est ainsi que nous lisons, au chapitre VI, 24-29 : « Ecoute, mon fils, reçois le conseil de l'intelligence, et ne rejette pas mon instruction. Engage ton pied dans ses entraves, et ton cou dans son collier. Courbe ton échine pour la porter, et ne secoue pas ses chaînes... A la fin, tu trouveras le repos en elle, et elle deviendra une jouissance pour toi. » C'étaient là, en quelque sorte, des formules traditionnelles et usuelles, pour exprimer, dans le genre solennel, l'invitation d'un maître à ses disciples. Elles venaient donc bien naturellement dans la bouche du Sauveur. Lui-même ne se déclarait-il pas « l'unique Maître » [2] ? Et si différent était son esprit de celui des pharisiens et des scribes, qui chargeaient les épaules humaines « de fardeaux im-

[1] Cf. Prov., I, 8 ; II, 1-2 ; III, 1-2, 21 ; IV, 1, 4, 10, 13, 20 ; V, 1, 7 ; VI, 20-21 ; VII, 1-3, 24 ; XXII, 17 ; XXIII, 26 ; Sag., VI, 1, 12, 27 ; Eccli., VI, 18, 24-34 ; XVI, 24 etc.

[2] Matth., XXIII, 10 ; Jean, XIII, 13, 14.

possibles à porter »[1] ! Il ne serait d'ailleurs pas invraisemblable que le Maître ait voulu s'approprier le langage même de la Sagesse institutrice des hommes. Il la personnifiait excellemment, et, dans une autre circonstance, il semble bien emprunter la prosopopée par laquelle elle invite les hommes au festin qu'elle leur a préparé[2]. Mais il est précisément remarquable que cette invitation de la Sagesse à ses disciples se retrouve çà et là, comme un thème habituel et favori, dans les livres sapientiaux[3], et qu'elle ne se rencontre justement pas dans le chapitre de l'Ecclésiastique allégué par M. Loisy, où le seul personnage qui paraisse en scène est l'auteur même du livre, le fils de Sirach.

En somme, les affinités entre notre passage évangélique et la prière du fils de Sirach se bornent à des ressemblances de surface ; elles portent sur des expressions assez communes et peu caractéristiques ; elles n'existent pas sur le point principal et vraiment important. Rien donc n'autorise à conclure qu'il y ait parenté réelle et emprunt. Tout au plus, pourrait-on supposer qu'il y a réminiscence partielle, et en quelque sorte inconsciente, tant elle est peu caractérisée, et, en tout cas, fort naturelle[4]. Dans ces conditions, rien ne s'oppose à ce que les paroles aient pu telles quelles être prononcées par le Sauveur. Et

[1] Math., XXIII, 4 ; Luc, XI, 46.

[2] Math., XXII, 1-4 = Luc, XIV, 16-17 ; cf. Prov., IX, 1 sq. — Cf. A. B. Bruce, *loc. cit.* : « Quand il dit : « Je suis doux et « humble, » Jésus de Nazareth parle au nom de la Sagesse (une de ses appellations personnelles, selon Resch, *Agrapha*, p. 273 sq.), comme avait fait avant lui Jésus, fils de Sirach. »

[3] Prov., I, 23 ; VIII, 4-10, 32-36 ; Eccli., XXIV, 26-27 : « Tournez-vous vers moi, vous tous qui m'aimez... car mon esprit est doux, plus doux que le miel... »

[4] Cf. A. B. Bruce, *loc. cit.* : « Il est parfaitement concevable que Jésus ait été familiarisé avec l'Ecclésiastique, et que les présentes expressions doivent leur couleur particulière aux sentences finales du Siracide. »

il reste qu'elles nous offrent un témoignage bien authentique de la croyance personnelle de Jésus en la transcendance de sa divine filiation.

Au surplus, est-il besoin de rappeler que cette déclaration du Sauveur, comme d'ailleurs la parabole des vignerons homicides, est en parfaite harmonie avec l'ensemble de ses discours les plus authentiques ? Elle ne fait que confirmer ce que nous avons vu Jésus proclamer, pour ainsi dire, à chaque instant, à savoir le caractère incomparable, extraordinaire, unique, de sa qualité de Fils de Dieu.

De cette parole remarquable rapprochons maintenant la réponse faite par le Sauveur à Simon Pierre après la confession de Césarée. Jésus déclare que sa qualité de Messie Fils de Dieu n'a pu venir par voie humaine à la connaissance de son apôtre, mais lui a été révélée par le Père céleste. Le fait d'attribuer à la foi de Simon une origine surnaturelle montre bien, nous l'avons vu, la portée transcendante de sa confession. D'autre part, il est assez naturel de penser qu'il y a une corrélation véritable entre le « Fils de Dieu » qui est révélé et le « Père céleste » qui le révèle, si bien que la confession de l'apôtre, telle que la fait ressortir le Sauveur, a dû porter formellement sur la qualité de « Fils » qui unit le Christ à Dieu.

Or, si cette filialité divine est attribuée directement par saint Pierre au Christ-Homme, il semble résulter de la comparaison du passage avec celui que nous venons d'étudier, que dans cette filialité divine l'apôtre a entrevu une réalité transcendante et un élément surhumain, qui convient expressément au Christ-Dieu.

« Personne ne connaît le Père, » a dit Jésus, c'est-à-dire, tout ce qu'est le Père, et en particulier ce qu'il est comme Père vis-à-vis du Fils, « que le Fils

lui-même, et celui à qui le Fils veut bien le révéler. » De même, « personne ne connaît le Fils, » c'est-à-dire tout ce qu'est le Fils, et plus particulièrement ce qu'il est comme Fils vis-à-vis du Père, « que le Père lui-même. » Le parallélisme semblerait exiger : « Et celui à qui le Père veut bien le révéler. » Or, c'est précisément ce développement parallèle que suppose ici le Sauveur lorsqu'il dit à son apôtre : « Ce qui est chair et sang, » c'est-à-dire, l'homme, la simple nature humaine, « n'a pu te révéler cela, mais c'est mon Père céleste qui te l'a révélé. » Pourquoi cette révélation, solennellement attribuée au Père céleste, sinon parce que c'est la révélation du Christ comme Fils de Dieu, et que cette qualité de Fils de Dieu est d'un ordre si transcendant, si divin, si impénétrable à l'esprit de l'homme, qu'elle ne peut être connue que par une révélation de Dieu le Père, lequel seul connaît véritablement son Fils, comme lui-même n'est pleinement connu que de son Fils seul ?

Il n'est pas nécessaire que Pierre ait vu dès ce moment, aussi nettement que devait le faire plus tard l'Église, la nature intime de la filiation métaphysique qui unissait le Christ à Dieu. Sans doute était-ce, dans son esprit, plutôt une impression indéfinissable, un soupçon, encore bien mystérieux, de ce qu'il y avait de transcendant et de substantiellement divin dans le Christ. Mais il suffit que sa foi se soit portée en quelque manière sur le Fils consubstantiel de Dieu, pour que Jésus ait pu la rattacher formellement à une révélation surnaturelle de son Père.

N'est-ce pas enfin dans le même sens que doit être interprétée la formule solennelle du baptême que saint Mathieu place dans la bouche du Sauveur ? « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, et

leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé[1]. »

Les objections que l'on a faites contre l'authenticité de ce passage ne paraissent pas, en effet, péremptoires. On a prétendu[2] que la mention de la formule trinitaire manquait dans les citations d'Eusèbe de Césarée qui sont antérieures au concile de Nicée : avant cette époque, Eusèbe aurait cité constamment le texte sous cette forme : « Allez, instruisez toutes les nations en mon nom, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé. » M. Loisy pense que le discours se présente ainsi dans un meilleur équilibre ». « Si le passage est une glose, dit-il, ce serait la liturgie baptismale qui l'aurait suggérée. La formule d'Eusèbe s'accorderait avec les textes de Paul et des Actes qui montrent le baptême conféré au nom de Jésus-Christ[3]. »

Or, tout d'abord, quoi qu'il en soit des citations d'Eusèbe de Césarée, il est certain que, non seulement notre texte apparaît dans tous les manuscrits les plus anciens qui nous soient parvenus, mais encore qu'il est cité, dès le milieu et le début du IIIe siècle, par Origène[4], saint Cyprien[5] et Tertul-

[1] Math., XXVIII, 19.

[2] Conybeare, *The Eusebian form of the Text Math.*, XXVIII, 19, dans la *Zeitschrift für die Neutest. Wissenschaft*, 1901, 275-288. — Cf. N. Schmidt, art. *Son of God*, § 15, dans l'*Encycl. biblica*, col. 4698.

[3] A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 231-232.

[4] Origène, *Scholia, in Evang. secund. Math.*, XXVIII, 18 : « *Quos confidentes baptizate in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti...* »

[5] S. Cyprien, *Liber Testimoniorum*, lib. II, c. XXVI . « *Item in Evangelio... : Ite ergo, et docete omnes gentes, tingentes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos observare omnia quæcumque præcepi vobis.* » — *Ep.*, XXII, n° 3 : « *Nam, cùm Dominus dixerit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti gentes tingui...* » — Saint Cyprien cite l'antique version italique, que l'on sait remonter au cours du IIe siècle.

lien[1], et, dès la fin du IIe siècle, par saint Irénée[2]. Bien plus, dans un document que la plupart des critiques datent de la fin du Ier siècle, la *Doctrine des douze apôtres*, nous lisons la formule : « Baptisez au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit[3], » et il y a tout lieu de croire que c'est par allusion au premier Évangile, qui se trouve fréquemment cité dans ce document[4]. En tout cas, il paraît bien difficile de supposer, d'une part, qu'une formule baptismale, ainsi fermement établie dans l'Église dès cette époque primitive, soit sans dépendance vis-à-vis de l'enseignement personnel du Sauveur, d'autre part, que, supposée simple formule liturgique, elle se soit glissée comme une glose tardive en cet endroit précis de l'Évangile de saint Mathieu. Enfin, s'il est vrai que, dans les Actes, il ne soit question que du baptême « au nom de Jésus Christ » et « Seigneur »[5], la formule de l'Évangile ne doit pas être pour cela attribuée à

[1] Tertullien, *De baptismo*, c. XIII : « *Lex enim tinguendi imposita est, et forma præscripta. Ite, inquit, docete nationes, tinguentes eas in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* »

[2] S. Irénée, *Contr. hæres.*, lib. III, c. XVII, n° 1 : « *Et iterum potestatem regenerationis in Deum dans discipulis, dicebat eis : Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* »

[3] *Doctrina XII Apost.*, n° 7. — M. Harnack date cet écrit de la période 130-160, mais la plupart des autres critiques, de la période 80-100. Cf. ci-dessus, *Introduction*, p. XX.

[4] La doctrine trinitaire est d'ailleurs contenue déjà, non seulement dans la Ire Ep. de S. Clément (vers 95), LVIII, 2 : « *Sicut enim Deus vivit, et Dominus Jesus Christus vivit, et Spiritus sanctus* » (Funk, *Patres Apostolici*, 2e éd., 1901, t. I, p. 172), mais encore dans la IIe Ep. de S. Paul aux Corinthiens, XIII, 13 : « *La grâce du Seigneur Jésus-Christ et la charité de Dieu, et la communion du Saint-Esprit, soient avec vous tous.* » — Cf. W. Sanday, art. *Jesus Christ*, dans le *Diction. of the Bible*, p. 624 : « Le seul verset II Cor., XIII, 13, semble requérir quelque chose de très semblable à ce que nous trouvons dans Mathieu et dans Jean. » — Cf. I Petr., I, 2.

[5] Act., II, 38 ; VIII, 12, 16, 37-38 ; X, 48 ; XVI, 31-33 ; XIX, 5.

la tradition postérieure : elle ne contient rien qui dépasse l'enseignement le plus authentique de Jésus sur son Père, sur lui-même et sur l'Esprit-Saint[1] ; elle a pu être donnée par le Maître sans être aussitôt employée dans l'administration du baptême, à supposer qu'elle ne soit pas implicitement désignée dans la formule même des Actes des Apôtres[2].

Si donc l'on admet que, d'une manière ou d'une autre, notre texte répond bien à la pensée du Sauveur, il faut y voir une confirmation de tout ce que nous a révélé jusqu'à présent notre étude évangélique. Jésus nous y apparaît à côté de l'Esprit-Saint, et en avant même de l'Esprit-Saint, associé au Père dans une Trinité mystérieuse, ayant même puissance, exerçant même action, en quelque sorte confondu dans la même unité : « *Au nom* du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Comprendrait-on pareille élévation du Christ au niveau de Dieu, s'il n'y avait en lui que la nature humaine, toujours

[1] Cfr. W. Sanday, *loc. cit.*

[2] J. Armitage Robinson (art. *Baptism*, dans l'*Encycl. biblica*, col. 474) laisse le choix entre ces deux hypothèses : « Ou bien Mt. rapporte exactement les paroles de Jésus, mais ces paroles n'ont pas été regardées comme prescrivant une formule à employer immédiatement et en toute occasion, de telle sorte qu'elles étaient observées selon leur esprit dans le baptême conféré au nom du Seigneur Jésus ; ou bien Mt. ne rapporte pas les *ipsissima verba* de Jésus, mais lui prête le langage familier à l'Église de son temps et de son milieu. » Le Rév. Robinson incline vers la seconde hypothèse. Le Rév. H. B. Swete (dans l'*Expositor*, oct. 1902) se prononce au contraire pour la première. Le Rév. A. Plummer (art. *Baptism*, dans le *Dict. of the Bible*, p. 241, 242) estime plutôt que, « lorsque saint Luc rapporte que des gens étaient baptisés au nom du Seigneur Jésus, il n'indique pas la formule employée dans ces baptêmes, mais la profession de foi exigée des nouveaux chrétiens... Rien n'empêche de penser que la formule employée dans ces cas était celle même qu'avait prescrite le Christ... C'est une hypothèse violente de supposer que des paroles de cette importance n'ont jamais été prononcées par le Christ, et lui ont néanmoins été attribuées d'autorité dans le premier Évangile. »

infiniment distante de la nature divine? Pour se placer ainsi sur un même pied avec le Père céleste, il faut que Jésus ait avec son Divin Père une vraie communauté d'être et de vie.

Dira-t-on qu'il figure à côté du Père, précisément en sa qualité de Christ? Encore cela suppose-t-il que ce Christ n'est pas simplement homme, mais qu'il est uni substantiellement à la divinité. Le Christ ne peut être ainsi placé en égalité avec Dieu qu'à la condition d'être lui-même essentiellement Dieu.

D'autre part, la manière dont il est présenté entre le Père et le Saint-Esprit, comme étant l'un des termes en lesquels paraît subsister la divine essence, semble bien indiquer qu'il ne figure ainsi entre l'Esprit-Saint et le Père que parce qu'il est le Fils de Dieu, non seulement en sa qualité d'Homme uni substantiellement à Dieu, mais bien déjà en sa divinité elle-même, au sein de l'éternelle Trinité.

En résumé, que nous considérions les privilèges et les pouvoirs extraordinaires revendiqués par Jésus-Messie, ou que nous interprétions ses déclarations particulières concernant sa filiation divine et ses rapports avec Dieu son Père, nous arrivons comme nécessairement à cette conclusion : Jésus n'est pas seulement Fils de Dieu dans son humanité, mais encore indépendamment de sa nature humaine, dans une partie supérieure et préexistante de son être. Il est Fils de Dieu, non seulement comme Messie-homme, adopté particulièrement de Dieu, ayant avec Dieu des relations filiales incomparables, mais qui ne sortiraient pas de l'ordre créé : il doit l'être encore comme Messie-Dieu, engendré réellement de Dieu avant le temps et participant substantiellement à l'Être même de Dieu.

Ce n'est pas là, sans doute, un dogme que nous trouvions formulé explicitement et en pleine évidence

par le Maître lui-même — nous expliquerons bientôt pourquoi — mais il est supposé implicitement et suggéré logiquement par toutes ses déclarations. Ce qui apparaît d'une manière très claire, dans les Évangiles synoptiques, c'est que Jésus s'y donne pour Fils de Dieu dans un sens unique, ayant avec Dieu des relations transcendantes, participant à ses privilèges et à ses pouvoirs les plus incommunicables. La conclusion logique et nécessaire, c'est qu'il y a en lui, plus que l'humanité pure : une participation essentielle à la Divinité, qui autorise pareille divinisation de son humanité ; c'est qu'il n'est pas simplement un fils adoptif, mais bien véritablement *le Fils de Dieu*, engendré de la substance même de Dieu.

§ IV. Accord des données synoptiques avec la foi de l'Église primitive.

Est-ce bien ainsi que la tradition primitive a compris le Christ Jésus ? Nous ne pouvons mieux faire, pour avoir l'idée vraie et originale de la personne du Sauveur, que de nous adresser à l'Église apostolique, dépositaire de la foi de ceux qui avaient mangé et bu avec le Maître, qui avaient entendu ses discours et assisté à ses miracles, contemplé sa Passion et son triomphe. La foi des apôtres est-elle d'accord avec le témoignage des Évangiles synoptiques ? Ne va-t-elle pas à confirmer, peut-être même à compléter et préciser, l'interprétation que nous venons d'en donner ? C'est ce qu'il sera intéressant d'examiner brièvement.

Les critiques s'accordent à reconnaître que l'auteur du livre des Actes, écrivant au dernier tiers du I^er^ siècle[1], a utilisé des documents antérieurs, qui

[1] Voy. ci-dessus, p. 81.

remontent au berceau de l'Église. On trouve, en particulier, dans les discours que les premiers chapitres font prononcer aux apôtres au lendemain de la Pentecôte, des caractères remarquables qui paraissent en garantir dans l'ensemble l'authenticité [1]. Or, quelle idée ces discours nous donnent-ils du Seigneur Jésus ?

Tout l'effort apologétique des apôtres est de prouver aux Juifs que Jésus est bien le Messie prédit par les prophètes [2]. On comprend qu'ils n'aient pas dû insister tout d'abord sur ce qu'il pouvait y avoir de divin en la personne de ce Christ. S'adressant à ceux-là mêmes qui l'ont connu dans sa vie mortelle, ils présentent directement Jésus tel qu'il est apparu

P. W. Schmiedel (art. *Acts of the Apostles*, § 14, dans l'*Encycl. biblica*, col. 48) trouve la christologie des discours de Pierre « importante au plus haut point ». « Une représentation de Jésus, dit-il, si simple et en accord si exact avec l'impression que laissent les passages les plus authentiques des trois premiers Évangiles... ne se trouve nulle part ailleurs dans tout le N. T. Il est difficile de ne pas croire que cette christologie des discours de Pierre vient d'une source primitive. » Le critique ajoute : « C'est un fait assez surprenant qu'elle nous ait été transmise par un écrivain qui ailleurs travaille si librement ses sources. » La fidélité de saint Luc à reproduire les discours du chef des apôtres avec leur christologie primitive semble bien, au contraire, garantir qu'ailleurs il ne remanie pas, autant qu'on veut le dire, ses documents. — M. Jülicher (*Einleitung in das N. T.*, 1901, p. 352) reconnaît que « les discours de Pierre rendent, plus que ceux de Paul, un son judaïque, rappelant l'A. T. ». Mais l'explication qu'en donne ce critique est tout à fait insuffisante : « Cela prouve simplement, dit-il, le bon goût de l'auteur et un certain tact historique. » — Le Rév. Headlam (art. *Acts of the Apostles*, dans le *Dict. of the Bible*, p. 34) montre qu' « il est impossible de rendre compte des caractères de ces discours, sans admettre que l'auteur avait de bonnes autorités et était bien au courant des faits et des personnages qu'il décrit. Les discours sont trop vivants, trop variés, trop bien appropriés aux circonstances, pour être, d'une façon substantielle, de purs exercices de rhétorique ».

[2] Act., II, 36 ; III. 18 ; V, 42 ; IX, 20, 22 ; XVII, 3 ; XVIII, 5, 28 ; XXIV, 24 ; XXVI, 23, etc.

parmi eux, dans son humanité : c'est un homme accrédité de Dieu par les signes et les prodiges que Dieu a par lui accomplis au milieu du peuple [1] ; un serviteur de Dieu [2] ; il est mort en croix, après avoir passé sa vie en semant les miracles ; et c'est par sa résurrection qu'il est entré dans sa gloire [3].

Cependant, en même temps que Christ serviteur, Jésus est déclaré par ses disciples *le Fils de Dieu* [4]. On lui attribue des qualités et des pouvoirs qui l'établissent incomparablement au-dessus des hommes et des anges ; il apparaît plutôt comme un médiateur établi entre Dieu et le monde, participant à la fois de la nature des hommes et de la nature de Dieu. Saint Pierre l'appelle « l'auteur de la vie » [5], « la pierre angulaire [6], » qui soutient tout le reste de l'édifice, « le seul au nom duquel nous puissions être sauvés [7], » « le chef et le Sauveur [8], » « le Seigneur universel [9], » « le juge des vivants et des

[1] Act., II, 22.

[2] Act., III, 13, 26 ; IV, 27, 30.

[3] Act., II, 36 ; IV, 27 ; X, 38 ; XIII, 23.

[4] Act., IX, 20 ; XIII, 33. — Il est possible que, dans Act., III, 13, 26, et IV, 27, 30, le mot παῖς soit l'équivalent de υἱός, et doive être traduit, non par « serviteur », comme l'hébreu *'ébéd*, mais par « enfant » ou « fils ». M. Dalman (*Die Worte Jesu*, 1898, p. 228) fait remarquer que le texte syriaque de la Peshita porte *bar*, le fils. » Le mot παῖς est d'ailleurs employé avec le sens d' « enfant » ou de « fils » dans la Sagesse, II, 13, et XII, 20 ; dans la Doctrine des Apôtres, IV, 2, 3, et X, 2 ; dans la 1re Ep. de saint Clément, LIX, 2, 4, etc.

[5] Act., III, 15. — Cf. J. H. Thayer, *Lexicon of the N. T.*, 4e éd., 1898, p. 77 : ἀρχηγός.

[6] Act., IV, 11.

[7] Act., IV, 12.

[8] Act., V, 31 ; XV, 11. Comp. S. Paul : Act., XIII, 23 ; XVI, 31.

[9] Act., II, 36 ; X, 36 ; XI, 20, etc. — Cf. G. B. Stevens, *The Theology of the N. T.*, 1901, p. 266 : « Étant donné l'emploi fait par les Septante de κύριος comme nom de Jéhovah, il est difficile de voir comment un esprit juif pouvait attacher à la κυριότης attribuée à Jésus un sens qui n'impliquât pas son caractère surhumain. » « Le Messie qui est élevé à cette κυριότης,

morts[1]. » Pour lui les apôtres sont heureux de souffrir persécution, d'endurer les outrages, d'affronter la prison et la mort[2]. C'est à lui qu'ils attribuent leurs miracles, comme c'est en son nom qu'ils les opèrent[3]. C'est en son nom également qu'ils confèrent le baptême de pénitence et de régénération[4]. C'est enfin entre ses mains que le diacre Etienne remet directement son âme, comme Jésus sur la croix avait remis la sienne à Dieu son Père[5]. Le Christ des premiers jours de l'Église est donc bien le Christ Fils de Dieu, et intimement participant des pouvoirs et privilèges de Dieu, le Christ tout divin, des Evangiles synoptiques[6].

Vingt ans à peine après la mort de Jésus, saint Paul écrivait ses Épîtres. A l'exception de l'Epître aux Hébreux, et sauf discussion au sujet des Épîtres

dit M. B. Weiss (*Lehrb. der biblischen Theologie des N. T.*, 1903, p. 133), doit être évidemment un être divin. »

[1] Act., x, 42. — Cf. T. Colani, *J.-C. et les espérances messianiques de son temps*, 1864, p. 155 : « Je ne sais pas de preuve plus éclatante de l'immense impression produite par le Galiléen que ce simple fait : vingt-cinq ans après qu'il eût été crucifié, un pharisien, comme l'avait été Paul, a pu voir en lui le juge des vivants et des morts. » La chose certes n'est pas moins étonnante de la part de Pierre, au lendemain de la Passion.

[2] Act., v, 41 ; xv, 26 ; xxi, 13 ; cf. ix, 15, 16.

[3] Act., ix, 32 ; xii, 6, 16 ; iv, 10 ; xvi, 18 ; xix, 13.

[4] Act., ii, 38 ; x, 48 ; xix, 5 ; cf. viii, 12, 16, 37-38 ; xvi, 31-33.

[5] Act., vii, 59.

[6] Cf. Stevens, *op. cit.*, p. 267 : « L'absence de toute trace d'une théorie générale concernant la personne du Christ est une des marques d'historicité que présentent les premiers chapitres des Actes. Mais les descriptions qu'ils offrent du caractère et de l'œuvre absolument uniques du Christ me paraissent tout à fait inconciliables avec l'hypothèse d'une personne purement humaine... Je crois que la conclusion vraie est celle à laquelle nous avons été amenés en étudiant le témoignage personnel de Jésus, à savoir, que les caractères réels de son enseignement et de sa vie, tels que ses disciples immédiats les connurent, garantissent la doctrine de sa divinité essentielle qui fut développée de bonne heure dans l'Église apostolique. »

pastorales, elles sont aujourd'hui, on peut le dire, universellement reconnues comme l'œuvre du grand apôtre. Déjà Renan déclarait d'une authenticité incontestable et incontestée : l'Épître aux Galates, les deux Épîtres aux Corinthiens, et l'Épître aux Romains ; d'une authenticité certaine : les deux Épîtres aux Thessaloniciens, et l'Épître aux Philippiens ; d'une authenticité probable : l'Épître aux Colossiens, et le billet à Philémon ; enfin d'une authenticité douteuse : l'Épître dite aux Éphésiens. Il ne regardait comme fausses que les Épîtres pastorales, à savoir les deux Épîtres à Timothée, et l'Épître à Tite [1]. M. Harnack, considéré aujourd'hui, dans le monde de la critique, comme le maître historien de la littérature chrétienne primitive, a pour ainsi dire définitivement établi l'authenticité des neuf grandes Épîtres, qu'il fait remonter, les deux Épîtres aux Thessaloniciens, aux années 48-49, les autres aux années 52-59 [2].

Or, quelle idée saint Paul nous donne-t-il de la personne du Christ Jésus ?

L'apôtre présente constamment Jésus comme le

[1] Renan, *Saint Paul*, 1869, p. v-vi.

[2] A. Harnack, *Die Chronologie der Altchristlichen Litteratur*, II[e] part., t. I, 1897, p. 238 sq. Les Épîtres pastorales seraient de saint Paul pour le fond, l'apôtre ayant laissé comme des billets qu'aurait complétés et développés un rédacteur postérieur. — A. Jülicher, *Einleit. in das N. T.*, 1901, p. 40 sq., ne regarde pas comme décisives les objections soulevées contre II Thess. et Eph., et admet sans restriction l'authenticité de toutes les autres Épîtres, à l'exception de l'Épître aux Hébreux et des Épîtres pastorales. — B. Weiss, *Lehrb. der Einleit. in das N. T.*, 1897, et *Das Neue Testament, Handausgabe*, 1902, t. II, traite pratiquement les Épîtres pastorales elles-mêmes comme étant de l'apôtre, et ne rejette positivement que l'Ép. aux Hébr. — Th. Zahn, *Einleit. in das N. T.*, 1897, t. I, ne refuse également à saint Paul que l'Ép. aux Hébr., et fait composer les grandes Épîtres entre 53-63 et les Ép. pastorales entre 63-66. — E. Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, 1903, t. I, place toutes les grandes Épîtres entre 50-62, et les Épîtres pastorales entre 62-67.

Christ, Sauveur et Rédempteur, qui, après avoir donné sa vie en rançon du péché, est passé par la résurrection dans la gloire de son Père, pour revenir à la fin des temps inaugurer le règne éternel de Dieu. Il est homme ; il est né, il est mort, comme les autres hommes ; dans la gloire il continue de posséder la plénitude de la nature humaine. Néanmoins, il n'est pas seulement homme : en dehors de son humanité, et antérieurement à son humanité, il est le Fils de Dieu. Le Christ de saint Paul est le Fils de Dieu, devenu homme, pour servir de médiateur entre Dieu et les hommes.

C'est ce que nous pouvons lire au début même de l'Épître aux Romains. Jésus, nous dit l'apôtre, étant « Fils de Dieu », « est devenu, » par sa naissance humaine, « fils de David selon la chair ; » et, ce qui a bien montré qu'il n'était pas simplement fils de David, selon l'apparence de la chair, mais le Fils même de Dieu, selon la réalité de l'Esprit, c'est sa résurrection, car « par sa résurrection d'entre les morts, il est apparu manifestement Fils de Dieu, en puissance, selon l'Esprit-Saint »[1].

Dans le corps même de l'Épître, l'apôtre n'exprime pas moins clairement la transcendance de la filialité divine du Sauveur. « Dieu, dit-il, n'a pas épargné son propre Fils, il l'a livré pour nous tous[2] ; » « il a envoyé son Fils prendre une chair de péché semblable à la nôtre, » afin de condamner le péché dans la chair de ce Fils incarné, et de nous faire vivre

[1] Rom., I, 3. — Cf. P. Rose, *Etudes sur la théologie de saint Paul* dans la *Revue bibl.*, 1903, p. 359 sq. : « Nous estimons que le πνεῦμα ἁγιωσύνης désigne ici la nature divine, nature divine qui a exigé l'état et l'éclat de Fils de Dieu... La résurrection n'en a pas été le point de départ. Si elle a manifesté et déclaré Jésus-Christ Fils de Dieu puissant, si elle fut le jour de son intronisation, elle n'est pas le jour de la naissance divine. »

[2] Rom., VIII, 32.

selon son Esprit[1]. Ainsi, Jésus préexistait à son apparition en ce monde, et il préexistait, auprès de Dieu, comme le propre Fils de Dieu.

Même enseignement dans l'Épître aux Galates : avant la venue du Christ, dit l'apôtre, nous étions esclaves de la loi ; « mais, lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils, » il l'a fait « naître d'une femme », pour qu'il fût homme, il l'a fait naître « soumis à la loi, afin d'affranchir ceux qui étaient sous la loi » ; c'est ainsi que d'esclaves nous sommes devenus fils : fils adoptifs de Dieu, en Jésus son Fils proprement dit, et grâce à la communication qu'il nous a faite lui-même de son Esprit[2].

La IIe Épître aux Corinthiens nous fournit un témoignage semblable. L'apôtre, rappelant aux fidèles l'exemple du Christ, pour les exhorter à l'aumône fraternelle, fait encore manifestement allusion à sa préexistence dans la gloire de Dieu antérieurement à sa naissance humaine : « Vous savez, dit-il, la charité de Notre-Seigneur Jésus-Christ : étant riche, à cause de vous il s'est fait pauvre, afin de vous enrichir par sa pauvreté[3]. »

Mais qu'était ce Fils de Dieu par rapport à Dieu lui-même, avant son incarnation ? Saint Paul l'indique brièvement en divers passages. Il appelle le Christ « une image de Dieu »[4], « une image du Dieu invi-

[1] Rom., VIII, 3. — W. Sanday, art. *Son of God*, dans le *Dict. of the Bible*, p. 577 : « Le Fils ne devient pas Fils par son envoi, mais il est déjà *propre Fils de Dieu* avant d'être envoyé. » Cf. W. Sanday and A. C. Headlam, *Comment. on the Epistle to the Romans (International critical Commentary)*, 1895, *in h. l.*

[2] Gal., IV, 4-6. — Cf. J. B. Lightfoot, *St Paul's Epistle to the Galatians*, 10e éd., 1890, *in h. l.*

[3] II Cor., VIII, 9. — Cf. J. Waite, *II Corinth. (The Speaker's Commentary)*, 1881, *in hunc loc.* ; C. von Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 3e éd., 1902, p. 121.

[4] II Cor., IV, 4.

sible [1], » une représentation parfaite de « la sagesse de Dieu », sa « Sagesse » elle-même [2]. D'autre part, il le représente comme une sorte de médiateur dans l'œuvre de la création : « il est né avant toute créature ; » « en lui toutes choses ont été créées au ciel et sur la terre ; » « par lui et en vue de lui tout a été fait ; il était avant toutes choses, et toutes choses reposent sur lui [3]. »

De telles expressions, sans doute, conviennent exactement au Christ, dans son humanité, en tant qu'il est une manifestation visible de la puissance et de la sagesse de Dieu, le modèle et l'archétype de toute la création, naturelle et surnaturelle. Toutefois, elles paraissent viser encore plus haut, et exprimer ce qu'est le Christ par rapport à Dieu, antérieurement à son humanité et indépendamment de son humanité. L'analogie avec les passages scripturaires, visiblement reproduits par saint Paul, concernant les origines éternelles de la Divine Sagesse, la comparaison avec le premier chapitre de l'Épitre aux Hébreux, qui paraît exposer avec plus de netteté encore le même enseignement, enfin la difficulté d'entendre d'une simple préexistence idéale dans la pensée de Dieu ce que dit l'apôtre de l'antériorité du Christ à toute créature et de sa participation à l'œuvre créatrice, tout semble bien montrer que les expressions de saint Paul, par delà le Christ incarné, visent le Fils même de Dieu préexistant à sa venue sur la terre, et, en cette qualité, le désignent comme l'image substantielle de Dieu et son

[1] Coloss., I, 15.

[2] I Cor., I, 24, 30.

[3] Coloss., I, 15-17 ; I Cor., VIII, 6. — *Cf.* J. B. Lightfoot, *St Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 8e éd., 1886, *in h. l.* ; T. K. Abbott, *Comm. on Ephesians and Colossians*, 1897, *in h. l.* ; E. Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe*, 7e éd., 1897, *in h. l.* ; G. B. Stevens, *The Theology of the N. T.*, 1901, p. 395 ; W. Sanday, art. *Son of God*, *ibid.*

collaborateur véritable dans l'œuvre de la création.

Fils de Dieu, image de Dieu, préexistant à toutes choses et créant toutes choses avec Dieu, le Christ, d'après saint Paul, participe réellement à la nature divine et mérite le nom de Dieu. C'est ce que l'apôtre exprime nettement, lorsque, voulant exhorter les Philippiens à rester unis dans la charité du Christ, par le sacrifice de l'amour-propre et des intérêts personnels, il apporte le grand exemple de désintéressement donné par le Sauveur : « Prenez en vous les sentiments du Christ Jésus ! leur dit-il. Alors qu'il se trouvait dans la forme de Dieu, » c'est-à-dire, qu'il possédait la nature et jouissait des glorieux attributs de Dieu, « n'ayant point dès lors à regarder comme une chose injuste[1] qu'il fût l'égal de Dieu, il s'est néanmoins dépouillé » (« vidé » en quelque sorte lui-même, comme porte le texte grec), « en prenant une forme de serviteur, pour devenir semblable aux hommes ; en apparaissant sous l'extérieur d'un homme, il s'est humilié, se faisant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix[2]. »

L'apôtre ne laisse pas de glisser çà et là dans ses Épîtres le même enseignement. « Dieu, dit-il, était dans le Christ, se réconciliant le monde[3]. » « En lui habite corporellement, » c'est-à-dire, « substantiel-

[1] Littéralement : « comme une proie, » que l'on ravit de force, donc : comme un bien que l'*on acquiert* injustement. — D'autres donnent cette traduction légèrement différente : « Alors qu'il était dans la forme de Dieu, il n'a point regardé cette égalité avec Dieu comme une proie, » c'est-à-dire comme un objet riche et précieux que l'on possède et que *l'on garde* jalousement, sans vouloir s'en défaire.

[2] Philipp., II, 5-7. — Cf. E. Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe*, 1897, *in h. l.* ; C. von Weizsäcker, *loc. cit.* ; M. Vincent, *Comment. on the Epistles to the Philippians and to Philemon (Internat. critical Commentary)*, 1897, *in h. l.* ; J. Labourt, *Notes d'exégèse sur Philip.*, II, 5-11, dans la *Revue bibl.*, 1898, p. 402 sq. et 553 sq.

[3] II Cor., V, 19.

lement » ou « sous une forme corporelle », « toute la plénitude de la Divinité[1]. » S'il est « de la race d'Israël selon la chair, il est, au-dessus de tous, Dieu béni à jamais »[2].

C'est enfin la même doctrine que nous offre l'Épître aux Hébreux, où nous retrouvons, sinon directement, du moins sous une forme dérivée, la pensée du grand apôtre[3]. Le même Jésus, Christ et Fils de Dieu fait

[1] Coloss., II, 9.

[2] Rom., IX, 5. — D'après la ponctuation de l'édition Tischendorf-Gebhardt, il faudrait lire : « (les Israélites) de la race desquels est le Christ selon la chair. Le Dieu qui est au-dessus de tous (est) béni à jamais. Amen. » Nous avons traduit nous-même d'après le texte de l'édition de Nestle, conforme à celui de Westcott-Hort, de Weymouth, de Weiss, etc. — Cf. B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.*, 1903, p. 283; W. Sanday and A. C. Headlam, *Comment. on the Ep. to the Romans*, 1895, *in hunc loc.*; G. B. Stevens, *The Theology of the N. T.*, 1901, p. 397 sq.; A. Durand, *La divinité de J.-C. dans S. Paul, Rom.*, IX, 5, dans la *Revue bibl.*, 1903, p. 550 sq.

[3] D'après Renan, « tout se réunit pour faire supposer que la rédaction de l'Épître aux Hébreux eut lieu de l'an 65 à l'an 70, probablement en l'an 66 » (*Saint Paul*, p. LXI). « L'auteur se donne, non pour un auditeur immédiat de Jésus, mais pour un auditeur de ceux qui avaient vu Jésus, pour un spectateur des miracles apostoliques et des premières manifestations du Saint-Esprit (Hébr., II, 3-4). Il n'en tenait pas moins un rang élevé dans l'Église... Le seul fait d'adresser une épître à une grande Église indique un homme important, un des personnages qui figurent dans l'histoire apostolique et dont le nom est célèbre... L'attribution à Barnabé est la plus vraisemblable » (*L'Antéchrist*, p. XVI, XVII). — M. Harnack, *Die Chronologie der Altchristl. Litteratur*, 1897, II[e] part., t. I, p. 475 sq., pense que l'Épître aux Hébreux serait légèrement postérieure à saint Paul, et remonterait aux années 65-96; il se pourrait qu'elle fût antérieure à l'an 70 et œuvre de saint Barnabé. — Ce n'est point ici le lieu de discuter ces opinions. Il nous suffira de noter que l'on s'accorde généralement à reconnaître la parenté de l'Épître aux Hébreux avec les Épîtres de saint Paul au point de vue de la doctrine, ce qui nous autorise à y puiser, au moins dans une certaine mesure, la pensée de l'apôtre. Que si l'on tenait l'Épître pour une œuvre étrangère à saint Paul, elle n'en aurait que plus de prix, au point de vue où nous nous plaçons, comme

homme[1], qui nous est représenté faisant pour nous office de médiateur et de pontife auprès du Dieu suprême[2], est appelé « le resplendissement de la gloire de Dieu et l'empreinte de sa substance »[3]; « par lui ont été créées toutes choses[4]; » si bien qu'à lui s'applique la parole du Psalmiste : « Au commencement, Seigneur, vous avez fondé la terre, et les cieux sont l'ouvrage de vos mains[5]. »

Cependant, d'une manière plus habituelle, saint Paul considère le Sauveur Jésus tel qu'il est établi dans son humanité : non proprement comme Fils de Dieu en Dieu, mais comme Fils de Dieu incarné et devenu homme. Et c'est pourquoi il le distingue le plus souvent de Dieu : « Nous n'avons qu'un seul Dieu, dit-il, le Père, de qui viennent toutes choses, et à qui nous devons aller nous-mêmes; et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui toutes choses nous

confirmation très autorisée et très expresse de l'enseignement de l'apôtre touchant la personne du Christ Jésus. — D'après Th. Zahn, *Einleit. in das N. T.*, 1897, t. II, l'Épître aurait été écrite vers 80, peut-être par Apollos. A. Jülicher, *Einleit. in das N. T.*, 1901, la fait composer vers 75-90 par un chrétien paulinisant; B. Weiss, *Lehrbuch der Einleit. in das N. T.*, 1897, entre 65-66, par saint Barnabé; E. Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, 1903, la place avant 70, en la faisant dépendre de saint Paul.

[1] Hébr., II, 14; V, 7; X, 5.

[2] Hébr., II, 17; IV, 14; V, 1-7; VII, 24; IX, 7, 15, 24; X, 12; XII, 2, 24; XIII, 15.

[3] Hébr., I, 3; cf. Sag., VII, 25-26.

[4] Hébr., I, 2; II, 10.

[5] Hébr., I, 10; cf. Ps. CII, 26. — G. B. Stevens, *The Theology of the N. T.*, 1901, p. 504 : « Pour notre auteur, le Christ a dû être distinct de Dieu, source et principe de la divinité, mais, en même temps, il doit avoir été un être éternel, participant à la nature et aux attributs de Dieu. C'est, en substance, la même *haute Christologie* que nous trouvons dans Paul et dans Jean. Jésus-Christ est, dans le sens strict, divin, et, en même temps, il est personnellement distinct de Dieu, soit dans sa manifestation historique, soit dans sa vie glorifiée au ciel, soit dans sa préexistence et son activité éternelles. »

viennent, et par qui nous devons aller nous-mêmes à Dieu[1]. » « Il n'y a qu'un Dieu, dit-il encore : de même n'y a-t-il qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ-Jésus, qui s'est donné en rançon pour tous[2]. » « Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, » comme il y a « un seul Dieu et Père universel, qui est au-dessus de tous, qui agit par tous, qui est en tous »[3].

En insistant de la sorte sur l'unité de Dieu, l'apôtre n'a point l'intention d'exclure de la Divinité le Sauveur Jésus ; le contexte prouve qu'il le fait uniquement par opposition à la multiplicité des dieux du paganisme et pour en déduire l'unité de notre médiateur et Seigneur. Si, d'autre part, il affecte de placer simplement le Christ auprès de Dieu et en regard de Dieu, ce n'est pas davantage qu'il le juge étranger à la nature de Dieu ; les seuls titres de Médiateur et de Seigneur[4], donnés au Christ, semblent supposer une véritable participation à la nature divine ; c'est uniquement parce qu'il le considère constitué avec sa nature humaine, et que, dans sa nature humaine, le Fils de Dieu est moins directement Dieu égal à son Père, que médiateur établi entre Dieu et les hommes.

L'apôtre peut donc nommer le Christ à part de Dieu le Père, mais tout à côté de lui, comme il le fait dans sa formule de salutation habituelle : « La paix vous soit donnée de Dieu le Père, et du Seigneur

[1] I Cor., VIII, 6.
[2] I Tim., II, 5.
[3] Eph., IV, 5-6.
[4] Cf. G. B. Stevens, *The Theology of the N. T.*, 1901, p. 390 : « Non seulement Paul applique au Christ le terme κύριος, que les Septante donnent à Jéhovah, mais il lui applique sans difficulté des passages de l'A. T. qui se référaient à Jéhovah lui-même (Comp. Rom. X, 13, avec Joel II, 32, et I Cor. X, 22 avec Deut. XXXII, 21). » B. Weiss, *Lehrb. der biblischen Theologie des N. T.*, 1903, p. 282 ; P. Rose, *Études sur la théologie de S. Paul*, dans la *Revue bibl.*, 1903, p. 345 sq.

Christ Jésus ! » Il peut le présenter comme notre médiateur et notre rédempteur, celui par qui nous avons été réconciliés à Dieu, rachetés et justifiés[1], par qui nous avons accès auprès du Père[2], et qui intercède pour nous à la droite de Dieu[3]. Cela ne l'empêche point de le déclarer en même temps le Fils proprement dit de Dieu, préexistant à toute créature, collaborant à l'œuvre de la création du monde, possédant la plénitude de la divinité, constitué égal à Dieu dans la forme même de Dieu, enfin Dieu béni à jamais par-dessus tous les êtres.

Si nous nous reportons maintenant au Christ des écrits johanniques (Prologue du quatrième Évangile, Épîtres et Apocalypse), nous voyons qu'il n'est pas autre que celui des Épîtres de saint Paul. Il est vrai homme[4], et, dans son humanité, il est notre réparateur et notre médiateur auprès de Dieu[5]. Il est nommé à côté de son Père, qu'il appelle son Dieu[6]

[1] II Cor., v, 18, 19 ; Rom., III, 22, 24, 25 ; v, 10.

[2] Éph., II, 18 ; Rom., v, 1 ; Coloss., III, 17. — D'après M. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 207, l'on pria d'abord Dieu par Jésus, avec Jésus, en Jésus, mais « l'on ne devait pas tarder à prier Jésus lui-même, si tant est qu'on ne l'ait pas fait aussi dès le commencement, puisqu'il était toujours avec les siens, prêt à les entendre, et qu'il avait pouvoir de les exaucer... La conversation du chrétien était dans les cieux, avec son Seigneur ; s'il distinguait Dieu de son Christ, il n'en voyait pas moins Dieu dans son Christ, tant l'union des deux était étroite et indissoluble ; on priait Dieu en priant le Christ, bien que les prières solennelles de la communauté fussent adressées à Dieu par le Christ. Jésus était comme la face de Dieu tournée vers l'humanité ».

[3] Rom., VIII, 34. — C'est ce Christ médiateur que nous présentent plus directement les Épîtres catholiques de S. Pierre, de S. Jacques, de S. Jude.

[4] Jean, I, 14 ; I Jean, IV, 2 ; II Jean, 7.

[5] I Jean, II, 1 ; III, 5 ; IV, 10, 14 ; Apoc., v, 9.

[6] Apoc., III, 2, 12.

mais il siège à sa droite, et partage sa royauté [1]. D'autre part, ce Christ est aussi « le Fils de Dieu » et son Fils unique et proprement dit [2]. Il était auprès de son Père avant de venir sur la terre, car « en cela s'est manifesté l'amour de Dieu pour nous qu'il a envoyé son Fils unique au monde, afin que nous ayons la vie par lui... Le Père a envoyé son Fils, comme Sauveur du monde... Il nous a aimés et il a envoyé son Fils en hostie de propitiation pour nos péchés » [3].

Saint Paul avait identifié le Christ, dans sa vie divine, avec la Sagesse de Dieu décrite aux livres sapientiaux : ainsi l'auteur des écrits johanniques l'identifie avec le *Logos*, pensée ou Verbe de Dieu, qui en était comme l'équivalent grec dans la langue philosophique de son époque [4]. Comme la sagesse, le

[1] I Joan. I, 3 ; II Jean, 3 ; Apoc., I, 1, 4-6 ; III, 2, 5, 21 ; V, 7, 13 ; VI, 16 ; VII, 10 ; XI, 15 ; XII, 10 ; XIV, 4, 12 ; XX, 6 ; XXI, 22 ; XXII, 1, etc.

[2] Jean, I, 14, 18 ; XX, 31 ; I Jean, II, 22 ; IV, 15 ; V, 1, 5 ; Apoc., II, 18, etc.

[3] I Jean, IV, 9, 10, 14 ; cf. I, 2 ; IV, 2 ; III, 8 ; V, 20 ,6 ; II Jean, 7 ; cf. Jean, I, 14.

[4] Cf. J. Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, 1902 ; compte rendu par M. Loisy, dans la *Revue d'hist...*, 1902, p. 455 : « Pour le nom et l'idée du Logos, Jean est en rapport avec la philosophie alexandrine et philonienne ; il n'emprunte pas la théorie de Philon et même il la contredit ; il en procède néanmoins, vit dans son atmosphère, il s'en sert en la dominant et la dépassant... Son Verbe est la parole, l'organe de la création et de la révélation, et rejoint ainsi la Parole de Dieu dans l'Ancien Testament ; au lieu d'être une abstraction sans personnalité bien déterminée, il est une puissance personnelle ; et ce n'est pas un être intermédiaire, mais il est de nature proprement divine ; il ne sert pas à combler l'abîme qui sépare du monde un Dieu abstrait, car le Dieu de Jean est personnel et vivant ; les relations du Verbe avec Dieu sont de personne à personne. » D'après le P. Lagrange, *Jésus et la critique des Évangiles*, dans le *Bulletin de Littér. eccl.*, 1904, p. 8, note 1 : « Il est sûr que le Verbe incarné est une adaptation théologique, mais qui n'a pu être faite par Jean qu'en supposant acquise la divinité de Jésus, qui permettait de donner au Verbe son vrai caractère. »

Verbe était « auprès de Dieu dès l'origine »[1]. Comme la sagesse, il a collaboré à l'œuvre de la création du monde : « C'est par lui que tout a été fait, et sans lui rien n'a été fait[2]. »

Enfin, saint Paul avait présenté le Christ-Sagesse et Fils de Dieu, comme vrai Dieu : ainsi encore l'auteur des écrits johanniques montre le Christ-Verbe et Fils de Dieu, participant réellement à l'essence divine et méritant le nom de Dieu : « C'est lui, dit-il, le Dieu véritable et la vie éternelle[3]. » « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu[4]. »

Verbe de Dieu incarné, Fils de Dieu fait homme, pour être médiateur entre Dieu et les hommes, communiant, par la partie préexistante de son être, à toute la nature de Dieu et participant, en suite de son incarnation, à toute la nature de l'homme, vrai Dieu et vrai homme : telle est donc l'idée que nous offrent les Épîtres de saint Paul et les écrits johanniques de la personne du Christ Jésus[5].

[1] Jean, I, 1, 2 ; I Jean, I, 1, 2 ; cf. Apoc., XIX, 13.
[2] Jean, I, 3, 10.
[3] I Jean, V, 20 ; cf. I, 1, 2.
[4] Jean, I, 1.
[5] M. Harnack prétend que l'identification du Christ avec le Logos serait due aux philosophes grecs convertis du IIe siècle. Le critique allemand est néanmoins obligé de convenir que « déjà beaucoup de prédicateurs, parmi les nombreux attributs qu'ils donnaient au Christ, l'avaient appelé *Logos* ; oui, l'un d'eux, S. Jean avait déjà écrit ceci : *Le logos est Jésus-Christ* ». D'autre part, observe-t-il, « cette formule étonnante... n'avait-elle pas été préparée, amenée même par les spéculations messianiques de Paul et des autres écrivains de la première période? » (*Das Wesen...*, p. 127 ; — *L'Essence...*, p. 214.) Renan avait déjà écrit lui-même : « La croyance que Jésus était le logos de la théologie alexandrine dut se présenter de bonne heure et d'une façon très logique... Dès l'an 68, il est appelé *le Verbe de Dieu* (Apoc., XIX, 13)... La doctrine de l'Épître aux Colossiens a de grandes analogies avec celle du quatrième Évangile, Jésus étant présenté dans ladite Épître comme l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, par lequel tout a été créé, qui

C'est l'idée à laquelle s'est invariablement tenue l'Eglise chrétienne et catholique. En ne reconnaissant dans le Christ qu'une seule personne, la personne divine du Verbe, l'Église a toujours eu soin de sauvegarder la réalité et la perfection de son humanité. Jésus-Christ est vrai homme, réellement composé d'un corps et d'une âme, jouissant de toutes les facultés de la nature humaine, ayant le plein exercice de son intelligence, de sa volonté libre, de son activité ; mais, en vertu d'une union que les théologiens appellent *hypostatique*, cette humanité parfaite de Jésus est, dès l'origine, possédée par la divinité et sous la dépendance de l'unique personne du Verbe : de telle sorte que toute son activité humaine doit être attribuée à la personne du Verbe-Dieu qui la possède. Aucune action n'est en lui uniquement humaine, mais, si toutes sont humaines, et parfaitement humaines, quant au principe d'opération, toutes aussi sont divines, et parfaitement divines, quant au principe de leur dignité et de leur mérite : car Jésus n'est pas simplement homme, il est aussi Dieu, et, d'une manière indissoluble, Homme-Dieu. Qu'on lise, par exemple, le Symbole de saint

était avant toute chose et par lequel tout existe, dans lequel la plénitude de la divinité habite corporellement (I, 15 et suiv. ; II, 9 et suiv.). » (*Vie de Jésus*, Appendice, p. 479, 480.) « Dans les derniers écrits » de Paul, on rencontre « une théorie du Christ, conçu comme une sorte de personne divine, théorie fort analogue à celle du *Logos*, qui, plus tard, trouvera sa forme définitive dans les écrits attribués à Jean... Les écrits antérieurs et certainement authentiques de Paul contiennent le germe de ce langage nouveau. *Christ* et *Dieu* s'y échangent presque comme des synonymes ; Christ y exerce des fonctions divines ; on l'invoque comme Dieu ; il est l'intermédiaire obligé auprès de Dieu... La vénération pour Jésus... atteint chez Paul la proportion d'un véritable culte de latrie, comme aucun Juif n'en avait jusque-là voué au fils d'une femme ». (*L'Antéchrist*, p. 76, 77, 79.)

De tels aveux nous suffisent : ils prouvent éloquemment l'accord parfait qui existe entre la doctrine de S. Paul et celle de S. Jean, touchant la personne du Christ, Verbe de Dieu.

Athanase[1], qui est resté l'expression la plus parfaite du dogme chrétien : « La rectitude de la foi est de croire et de confesser que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, est à la fois Dieu et homme. Il est Dieu, engendré de la substance du Père avant les siècles, et il est homme, né de la substance de sa mère dans le temps. Parfaitement Dieu, parfaitement homme, composé d'une âme raisonnable et d'une chair humaine. Égal au Père selon la divinité, inférieur au Père selon l'humanité. Bien qu'étant Dieu et homme, il n'est pas deux, mais un seul Christ. Il est un, non par la conversion de la divinité en la chair, mais par l'assomption de l'humanité en Dieu. Tout à fait un, non par la confusion des natures, mais par l'unité de la personne. Car, de même que l'âme raisonnable et la chair font un seul homme, ainsi Dieu et l'homme sont un seul Christ. »

Sans doute, à se représenter comment s'opère cette union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine en l'unité de la personne divine du Verbe, il y a un profond mystère qui défie nos humaines conceptions. Il n'en est pas moins vrai que le dogme ainsi formulé n'est que l'interprétation exacte des données les plus certaines des Épîtres de saint Paul et des écrits johanniques[2].

Symbole *Quicunque vult*, depuis longtemps introduit dans le Bréviaire romain. On place généralement son origine dans le Midi de la France, au Vᵉ ou VIᵉ siècle. Il a été attribué à l'un des écrivains qui se rattachent à Arles et à Lérins, soit S. Honorat ou S. Vincent de Lérins, soit S. Césaire ou S. Hilaire d'Arles. Cf. A. Burn, *The Athanasian Creed*, 1896 ; J. Tixeront, art. *Athanase (Symbole de saint)*, dans le *Dict. de théologie cath.* de Vacant.

[2] D'après M. Harnack, le dogme de la divinité proprement dite du Christ ou de l'Homme-Dieu, n'aurait été élaboré qu'au IIIᵉ siècle, déduit de l'idée que l'on se fit alors de la Rédemption, comme d'une élévation véritable à la vie même de Dieu. « Malgré son sublime contenu, dit-il, (la formule du Logos) pouvait être comprise ainsi, que l'être qui l'incarnait ne fût point d'essence

Or, ces données elles-mêmes ne sont pas seulement un objet de foi indiscutable pour le croyant ; elles correspondent aussi exactement, pour le critique simplement impartial, à la vérité de l'histoire.

D'une part, en effet, les données pauliniennes ne peuvent être dues à une conception personnelle et

divine, mais eût la nature d'un demi-dieu... L'idée domina au IIIe siècle que la rédemption opérée par le Christ était une délivrance de la mort, une élévation à la vie divine et une participation au divin... Mais, s'il est question d'une transformation réelle dans la constitution de l'homme et d'une participation au divin, le rédempteur lui-même doit être Dieu et devenir homme... Ainsi le Logos devait être Dieu et il fallait qu'il fût devenu un homme véritable » (*Das Wesen des Christ...*, p. 145. *L'Essence du Christianisme*, p. 244, 245).

Cependant, d'une part, M. Harnack est obligé de reconnaître que « en réalité cette idée (de la rédemption) a son point de départ dans l'Évangile et son appui dans la théologie paulinienne » (*Ibid.*, p. 145). Cet aveu est déjà significatif. D'autre part, il oublie de remarquer que le dogme de l'Homme-Dieu existait dans l'Église au IIe siècle comme au IIIe. S. Irénée, témoin si précieux de la foi *traditionnelle* des parties les plus importantes de l'Église, en la seconde moitié du IIe siècle, non seulement présente Jésus comme le Verbe Incarné, mais lui donne formellement le titre de *Dieu* et de *Dieu fait homme* (*Contra hæreses*, lib. I, c. VIII, n° 5, et c. X, n° 1 ; lib. III, c. XVIII, n° 7 ; c. XIX, n° 2 ; c. XX, n° 4 ; c. XXI, n° 1 : « ὁ Θεὸς οὗν ἄνθρωπος ἔγενετο : » lib. V, c. XVII, n° 3 ; etc.). Au milieu du IIe siècle (peu après 150, d'après M. Harnack), Tatien enseigne aux Grecs « un Dieu né en la forme de l'homme » : « Θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι » (*Oratio adversus Græcos*, n° 21). A la même époque, S. Justin, dans son *Dialogue avec le Juif Tryphon*, montre par les Écritures que le Christ est « Dieu » et qu'il « doit être adoré » : « (Θεὸς, » « προσκυνητὸς » (*Dialog. c. Tryph.*, n°s 56, 61, 63, 68, 126, 127, 128) ; comme S. Irénée et Tatien, il parle du « Dieu fait homme » (*Ibid.*, n° 48 : « Θεὸς ὢν καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος ; » cf. n° 34 : « καὶ Θεος,..καὶ ἄνθρωπος. »

Au début même du IIe siècle (M. Harnack date ses Épîtres de la période 110-117, et plus probablement sont-elles antérieures à 107), S. Ignace d'Antioche, lui aussi, parle de Jésus-Christ, « Dieu » et « notre Dieu » (*Ad Eph.*, adresse, n° 15, 18 ; *Ad Rom.*, adresse, et n° 3, 6 ; *Ad Polyc.*, n° 8 ; *Ad Trall.*, n° 7 ; *Ad Smyrn.*, n° 1, 10). « Notre médecin, écrit-il aux Ephésiens, est un, à la fois chair et esprit, engendré et non engendré, Dieu dans

inexacte de l'apôtre des nations[1] : elles doivent incontestablement se trouver en harmonie avec la foi de l'Église de son temps, avec la tradition encore vivante des disciples et des apôtres du Christ. Saint Paul écrivait vingt ans à peine après la mort de

la chair, vraie vie dans la mort, formé de Marie et de Dieu, d'abord passible, impassible ensuite, Jésus-Christ Notre-Seigneur » (*Ad. Eph.*, n° 7). Enfin, M. Harnack oublie de noter que le dogme de l'Homme-Dieu était enseigné implicitement à travers toutes les Épîtres de S. Paul et les écrits johanniques, si bien que l'identification formelle du Christ avec Dieu ne devait être pour la tradition postérieure, suivant l'expression même de Renan, « qu'une affaire de vocabulaire » (*Saint Paul*, p. 274). Bien plus, les Pères n'avaient pas à inventer la formule : S. Jean n'avait-il pas dit en propres termes : « Le Verbe était *Dieu*... Et le Verbe s'est fait chair » (Jean, I, 1, 14) ; « C'est lui, *le vrai Dieu* et la vie éternelle » (I Jean, V, 20) ? N'avait-il pas rapporté de l'apôtre Thomas cette exclamation adressée au Sauveur ressuscité : « Mon Seigneur et *mon Dieu* » (Jean, XX, 28) ? Et S. Paul n'avait-il pas appelé le Christ : « Celui qui est au-dessus de tout, *Dieu* béni à jamais » (Rom., IX, 5) ?

[1] M. Harnack semble l'affirmer pourtant lorsqu'il écrit : « Conduit par la dogmatique messianique et impressionné par la personnalité du Christ, Paul émit la théorie que non seulement Dieu était dans le Christ, mais qu'il possédait par lui-même une nature céleste » (*Das Wesen des Christ...*, p. 116. *L'Essence du Christianisme*, p. 195).

En cela, comme en beaucoup d'autres points, il ne fait que reproduire la pensée de Renan : Paul, écrit le critique rationaliste, « devenait mystique, théologien, spéculatif, de pratique qu'il était... Son idée du Christ se modifiait. Son rêve désormais, c'est moins le Fils de Dieu, apparaissant sur les nuées, et présidant à la résurrection générale, qu'un Christ établi dans la divinité, incorporé à elle, agissant en elle et avec elle... Ce qu'il y a de sûr, c'est que les grandes images de l'apocalypse finale et de la résurrection, qui étaient autrefois si familières à Paul, qui se présentent en quelque sorte à chaque page des lettres de la seconde et de la troisième mission, et même dans l'Epître aux Philippiens, ont une place secondaire dans les derniers écrits de sa captivité. Elles y sont remplacées par une théorie du Christ, conçu comme une sorte de personne divine, théorie fort analogue à celle du *Logos*, qui, plus tard, trouvera sa forme définitive dans les écrits attribués à Jean » (*L'Apocalypse*, p. 75, 76) « La théorie du logos fut la conséquence des désappointements

Jésus : nombreux étaient encore ceux qui avaient connu le Maître, qui avaient mangé et bu avec lui, écouté ses discours, assisté à sa mort et à sa résurrection. L'apôtre pouvait écrire, en parlant du Sauveur ressuscité : « Il a apparu à plus de cinq cents frères ensemble, dont quelques-uns sont morts, mais

de la première génération chrétienne. On transporta dans l'idéal ce qu'on avait espéré voir se réaliser dans l'ordre des faits. Chaque retard que Jésus mettait à venir était un pas de plus vers sa divinisation » (*Vie de Jésus*, Append., p. 480).

Ainsi, Renan s'efforce d'établir un contraste de doctrine entre les premières et les dernières Épitres de S. Paul, qu'il semble supposer séparées par un intervalle de temps considérable. En réalité pourtant, l'Épître aux Colossiens, qu'il date de l'an 62, serait bien peu postérieure à l'Épître aux Romains, qu'il date de 58, aux Épîtres aux Corinthiens, qu'il date de 57. (D'après la chronologie de M. Harnack, l'Épître aux Colossiens serait de 57-59, ou 56-58 ; celle aux Romains, de 53-54, ou 52-53 ; celles aux Corinthiens et aux Galates, de 53 ou de 52.) D'autre part, les dernières Épîtres de S. Paul seraient encore antérieures de huit à dix années (de douze à quatorze, d'après M. Harnack) à la ruine de Jérusalem : or, l'on sait si, en cette année terrible, l'Église chrétienne avait cessé d'attendre la venue du Christ pour le jugement final ! N'est-ce pas de l'an 66 que Renan lui-même date l'Épître aux Hébreux, où nous lisons : « Encore un peu de temps, et celui qui doit venir viendra, et il ne tardera pas » (Hébr., x, 37) ? Et n'est-ce pas de l'an 68 qu'il date l'Apocalypse elle-même ? (La plupart des critiques actuels datent ce livre d'autour de 95.) Enfin, si l'on compare les premières et les dernières Épîtres de S. Paul, il faut bien reconnaître qu'elles renferment une seule et même doctrine touchant la personne du Christ. Le Christ, vrai Fils de Dieu, préexistant à son incarnation, n'est pas seulement le Christ de l'Épître aux Colossiens, mais encore, nous l'avons vu (p. 343 et suiv.), celui des Epitres aux Corinthiens, de l'Épître aux Galates, de l'Épître aux Philippiens et de l'Épître aux Romains.

Chose curieuse, cela est avoué ailleurs par Renan lui-même. « Les plus énergiques expressions de l'Épître aux Colossiens, dit-il, ne font qu'enchérir un peu sur celles des Épîtres antérieures ; » et, en note, il renvoie à des passages, en effet très caractéristiques : « Voir surtout Rom., IX, 5 ; I Cor., VIII, 6 ; II Cor., V, 19 » (*Saint Paul*, p. X et note). « Jésus, dit-il encore, en parlant du Christ des premières Épîtres (an 54), Jésus est le Seigneur, le Christ, un personnage entièrement surhumain, non

beaucoup restent encore aujourd'hui[1]. » Dès lors, conçoit-on qu'il ait pu faire prévaloir dans l'Église une idée de la personne de Jésus qui n'aurait pas été en harmonie avec les enseignements et les œuvres du Maître, rappelés par tant de témoins ?

Saint Paul, il ne faut pas l'oublier, reste en contact permanent avec l'Église apostolique[2]. Le compagnon de son premier voyage, saint Barnabé, était un des membres les plus considérables de la jeune Église de Jérusalem, et le propre disciple des apôtres du Christ[3]. Avec Barnabé, il vient d'Antioche, où il a fondé une chrétienté nombreuse, à Jérusalem, pour

Dieu encore (!), mais bien près de l'être (!). On vit en lui, on meurt en lui, on ressuscite en lui ; presque tout ce qu'on dit de Dieu, on le dit de lui. Il est bien déjà une sorte d'hypostase divine, et, *quand on voudra l'identifier avec Dieu, ce ne sera qu'une affaire de vocabulaire*, une simple « communication « d'idiomes », comme disent les théologiens. Nous verrons que Paul lui-même y arrivera : *les formules les plus avancées que nous trouverons dans l'Épître aux Colossiens existent déjà en germe dans les Épîtres plus anciennes*. « Nous n'avons qu'un « seul Dieu, le Père, d'où tout nous vient, et par lequel nous « sommes ; nous n'avons qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, par « lequel tout existe » (I Cor., VIII, 6). Quelques mots de plus, et Jésus sera le *logos* créateur (Coloss., I, 16 ; Jean, I, 3...) ; *les formules les plus exagérées des consubstantialistes du IV^e^ siècle peuvent déjà être pressenties* » (*Saint Paul*, p. 274, 275).

[1] I Cor., XV, 6.

[2] Cf. A. Sabatier, *L'Apôtre Paul*, 3^e^ éd., 1896, p. 66 : « Est-ce une conjecture trop hasardée de supposer que, durant cette visite de quinze jours qu'il fit à Pierre à Jérusalem, après sa conversion, il l'a soigneusement interrogé sur la vie de leur Maître commun. Le terme, du moins, dont Paul se sert (Gal., I, 18 : ἱστορῆσαι Κηφᾶν) ne le donne-t-il pas à penser ? Comment d'ailleurs ce serviteur si jaloux de Jésus-Christ ne se serait-il pas emparé et entièrement rendu maître de toute cette riche tradition évangélique que gardaient si pieusement les premières communautés chrétiennes et dont nos trois premiers Évangiles sont issus ? » B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.*, 1903, p. 204 ; C. von Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 1902, p. 370.

[3] Act., IV, 36 ; IX, 27 ; XI, 22-26, 30 ; XII, 25 ; XIII, 2, etc.

conférer avec les Douze, et sa doctrine n'est réprouvée en rien par les dépositaires autorisés des enseignements du Sauveur[1]. De Jérusalem, deux des principaux disciples des apôtres le suivent à Antioche ; l'un d'eux, Silas, se fixe même dans la ville et devient le compagnon de ses nouvelles missions. Les rapports sont donc assidus entre les deux chrétientés d'Antioche et de Jérusalem, et entre elles règne la plus parfaite harmonie[2]. Les relations étaient forcément aussi fréquentes, et il ne semble pas qu'elles aient été moins cordiales, entre les diverses chrétientés successivement évangélisées par saint Paul et les Églises fondées par les autres apôtres[3]. C'est ainsi qu'il écrit aux Romains, et, malgré qu'il n'ait encore pu les visiter selon son désir[4], que par conséquent il ne les ait point lui-même enfantés au Christ, il est assuré néanmoins que leur foi, célèbre par le monde entier, est identique à la sienne[5] ; de fait, quand il arrive captif à Rome, il est accueilli par les frères avec une grande joie[6].

Les contrôles ne manquaient donc point à l'idée

[1] Act., XV ; Gal., II, 1-10.

[2] Act., XV, 22, 32-34 ; cf. XI, 22, 27 ; XXI, 18 sq.

[3] Il est remarquable que l'apôtre a de nombreux frères à saluer à Rome, dès avant sa venue en cette ville : Rom., XVI. Des critiques prétendent, il est vrai, que ce passage appartiendrait à une épître adressée à l'Église d'*Éphèse*. C'était l'opinion de Renan, *Saint Paul*, 1869, p. LXIX, soutenue encore par A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 1901, p. 86. Elle a été combattue récemment par F. Spitta, *Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer*, 1901, qui montre, à la lumière des inscriptions, que les noms des personnages salués par l'apôtre conviennent mieux, dans l'ensemble, à Rome qu'à Éphèse. M. Spitta, il est vrai, pense que l'Épître actuelle se compose de deux lettres écrites à l'Église de Rome, et que la seconde lettre, à laquelle appartiendrait notre morceau, daterait d'une époque où l'apôtre connaissait déjà cette Église. Mais cette hypothèse encore est loin d'être prouvée.

[4] Rom., I, 11-15 ; XV, 22-24, etc

[5] Rom., I, 8, 11.

[6] Act., XXVIII, 14, 15.

que saint Paul se faisait du Christ, et nous savons assez son opposition à toute innovation injustifiée en matière de dogme. Nous pouvons donc être assurés que, sur un point aussi essentiel que celui de la personnalité vraie du Sauveur, il n'a pas donné un enseignement différent de celui des autres apôtres. Tout concourt à établir que la foi donnée à ses chrétientés était bien celle de l'Église apostolique[1].

D'autre part, beaucoup de critiques continuent de reconnaître que les données des écrits johanniques représentent, sinon l'enseignement direct de saint Jean, du moins la tradition de l'apôtre bien-aimé transmise par ses disciples immédiats[2]. Dans l'en-

[1] Cf. W. Beyschlag, *New Testament Theology transl.*, 1895, t. II, p. 76 : « Ce qui nous frappe, dans toutes ces données au sujet de la préexistence du Christ, est qu'en réalité l'apôtre n'établit ni n'enseigne nulle part cette préexistence, mais, tout particulièrement dans ses premières Épîtres, la suppose familière à ses lecteurs et indiscutée. Ce devait être une doctrine déjà reçue chez les premiers chrétiens, évangélisés avant lui par les apôtres, tels que, par exemple, les lecteurs de l'Épître aux Romains. »

[2] D'après Renan, l'Apocalypse serait l'œuvre authentique de S. Jean l'Apôtre, composée en l'an 68 ; les autres écrits johanniques, Évangile et Épîtres, auraient été rédigés par un disciple immédiat de l'Apôtre, probablement celui que Papias désigne sous le nom de Jean l'Ancien. M. Harnack attribue tous les écrits johanniques à ce Jean l'Ancien, disciple immédiat de S. Jean, qui aurait consigné la tradition reçue de l'Apôtre, dans les premières années du IIe siècle (*Die Chronologie der Altchristl. Litterat.*, IIe part., t. I, 1897, p. 656 sq.). — M. Jülicher, dans la dernière édition de son *Einleitung in das N. T.*, 1901, p. 324, regarde comme sans valeur l'attribution à un Jean le Presbytre, sur lequel il n'y a pas de tradition valable. Il fait composer le quatrième Évangile par un chrétien du début du IIe siècle, en dépendance de l'apôtre saint Jean (p. 338 sq.). « Cet écrivain, dit-il, avait la conviction de reproduire le portrait du Christ exactement tel qu'il l'avait reçu de Jean. » C'est à lui qu' « il devait, comme toute l'Église asiate de son temps, sa connaissance de l'Agneau de Dieu, de son caractère divin, du caractère absolu de sa rédemption ». — M. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 2e éd., 1901, et M. Soltau, dans la *Zeitschrift für die Neut. Wissenschaft*, t. I (1901), p. 140-149, admettent que le rédacteur

semble de ces données, nous retrouvons donc la pensée même d'un apôtre sur la personne du Maître dont il a été le témoin assidu. C'est une précieuse confirmation en faveur du témoignage de saint Paul. Il est impossible, en effet, de supposer que les données johanniques soient en dépendance des données pauliniennes : concevrait-on que le disciple familier se fût laissé influencer, dans sa manière d'envisager la personne du Maître, par l'enseignement d'un tard-venu comme le converti de Damas ?

Mais, si les Épîtres de saint Paul, comme les écrits attribués à saint Jean, nous donnent de la personne de Jésus l'idée même qu'en avaient conservée ses apôtres et ses disciples, il nous est impossible de ne pas voir dans ce Christ de l'Église primitive, Verbe incarné et Fils de Dieu fait homme, le véritable Christ de l'histoire.

« Où a-t-on vu dans l'humanité quelque chose de semblable ? » dirons-nous avec M. Harnack. « Où a-t-on vu que des disciples, après avoir mangé et bu avec leur maître, après l'avoir connu sous sa forme humaine, l'aient proclamé, non seulement comme le grand prophète, le révélateur de Dieu, mais aussi comme le guide divin de l'histoire, comme

final de l'Évangile aurait utilisé un document primitif de saint Jean. — La thèse de l'authenticité complète a été soutenue récemment encore par B. Weiss, *Lehrb. der Einleit. in das N. T.*, 3e éd., 1897 ; Th. Zahn, *Einleit. in das N. T.*, t. II, 1899 ; H. R. Reynolds, art. *John (Gospel of)* dans le *Dict. of the Bible* de Hastings ; J. Drummond, *An Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel*, 1903 ; W. Sanday, *The Criticism of the Fourth Gospel*, 1905 ; P. Calmes, *L'Évangile selon S. Jean*, 1904. — La théorie qui repousse toute authenticité, même partielle, n'est donc qu'une hypothèse personnelle, qui ne peut se réclamer de l'approbation générale du monde critique. Elle est soutenue par H. J. Holtzmann, *Einleit. in das N. T.*, 3e éd., 1892 ; J. Réville, *Le quatrième Evangile*, 1901 ; P. W. Schmiedel, art. *John's Gospel*, dans l'*Encycl. bibl.* de Cheyne ; A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, 1903.

le premier-né de la création de Dieu, et comme la force intérieure d'une vie nouvelle ?... Qu'en dépit des souffrances et de la mort de Jésus, on ait vu en lui le Messie attendu, » et nous ajouterons : le véritable Fils de Dieu fait homme ; « qu'à côté de la vulgaire idée messianique, on l'ait regardé comme le Seigneur présent et le Sauveur, » et nous ajouterons : comme le Verbe éternellement engendré de Dieu et incarné dans le temps : « voilà qui est étonnant[1] ! » Oui, il serait étonnant, disons plus, inconcevable, que les témoins directs des œuvres et des paroles du Christ, et les héritiers immédiats de leur tradition, des hommes dont l'histoire atteste au plus haut point la clairvoyance, l'esprit pratique, le ferme et froid bon sens, il serait inconcevable qu'apôtres et disciples aient commis une erreur aussi étrange, aussi monstrueuse, que de prendre pour vrai Fils de Dieu le Maître qui se serait affirmé simplement homme, que d'attribuer une origine et une nature divines à celui dont les souffrances et la mort leur avaient été un si fort scandale, si tout, dans ses paroles et dans ses œuvres, n'avait été pour autoriser, ou mieux, pour forcer et entraîner de leur part une telle croyance. Pour tout critique impartial, la foi des toutes premières générations chrétiennes en la divinité du Christ ne peut qu'être fondée sur la réalité[2].

[1] A. Harnack, *Das Wesen*.... p. 97. *L'Essence du Christ.*, p. 164 165 — Cf. Id., *Das Christentum und die Geschichte*, 5e éd., 1904, p. 16 : « En dehors des quatre Évangiles écrits, nous en possédons un cinquième, non écrit, dont le langage est, à maints égards, plus clair et plus impressionnant que celui des quatre autres, je veux dire le témoignage d'ensemble de la communauté chrétienne primitive. C'est de cet évangile que nous pouvons apprendre quelle impression a faite la personne de Jésus et en quel sens ses disciples ont compris sa parole et son témoignage sur lui-même. »

[2] P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 1901, p. 294, prétend que « l'idée de la Divinité du Christ » est « aussi peu

Or, il suffit de rapprocher la foi de ces premières générations chrétiennes, du contenu de nos Évangiles synoptiques, pour constater entre l'un et l'autre témoignage la plus parfaite harmonie. Ce Christ, Fils de Dieu fait homme, participant essentiellement, dans la partie supérieure de son être, à la nature divine, comme il communie réellement, en suite de son incarnation, à toute la nature humaine, c'est bien le Christ Jésus, tel qu'il nous a été révélé par notre étude des trois premiers Évangiles. La foi de l'Église primitive correspond exactement aux données synoptiques: elle n'est que la traduction fidèle, l'interprétation authentique de cette complexité d'éléments humains et divins que nous avons vus nettement accusés en la personnalité du Sauveur.

juive que possible. Le juif n'a pas de place pour un second être qui puisse être appelé Dieu au sens strict ». « Chez les païens, au contraire, le nombre des dieux est illimité. Le païen converti donne aussitôt au Christ une place dans son culte. Il chante son *carmen Christo quasi Deo.* » « Jésus-Christ s'oppose aux divinités anciennes comme le Dieu nouveau et plus fort. » N. Schmidt, art. *Son of God*, § 22, dans l'*Encycl. bibl.*, col. 4702, place plutôt l'origine de ce dogme dans « les cercles hellénistiques », où « la pensée juive » était « influencée par la spéculation grecque », et par les habitudes religieuses du monde gréco-romain. — Ces théories ne s'accordent aucunement avec les faits. Nous avons vu que le dogme de la divinité du Christ se rattache à l'Église palestinienne des premiers jours, à la croyance des propres disciples de Jésus, aux déclarations et à toute la vie du Christ lui-même. M. Wernle reconnaît d'ailleurs expressément le caractère surhumain du témoignage personnel du Sauveur et de l'ensemble de sa manifestation historique (Voy. ci-dessus, p. 229). M. Schmidt déclare pareillement que si « l'idée du *Fils de Dieu* qui est *Dieu* lui-même, selon l'exposé manifeste du quatrième Évangile, est le produit d'un long développement de pensée..., la contribution de Jésus à ce développement a été l'impression ineffaçable qu'il a laissée de sa personnalité » (§ 25, col. 4704). — M. W. Bousset, *Was wissen wir von Jesus?* 1904, célèbre comme M. Harnack la personnalité transcendante de Jésus et son influence extraordinaire : il est le Fils de Dieu d'une manière unique, le fondateur de la religion définitive, « la Voie, la Vérité et la Vie. »

§ V. La réserve du Christ à manifester sa divinité.

Pourquoi la transcendance de la réelle filiation divine de Jésus n'est-elle pas révélée plus explicitement, ni plus formellement précisée, dans ses propres déclarations ?

Nous avions déjà conclu, de sa réserve à dévoiler sa dignité messianique, qu'il en devait être ainsi. La raison en est dans la situation même, extraordinaire, inouïe, qui était celle du Sauveur. Mettons-nous bien, en effet, dans la réalité. Représentons-nous le Verbe, vrai Fils de Dieu et vrai Dieu, quittant le sein de son Père céleste, pour se faire homme, comme les autres hommes, et, au milieu des hommes, se consacrer à l'œuvre d'enseignement et de salut que nous savons. Quelle situation extraordinairement complexe et délicate ! Pouvait-il raisonnablement découvrir, d'une manière trop explicite, son exacte identité ? Pouvait-il déclarer, sans détour et sans voile : Je suis en apparence homme comme les autres hommes ; en réalité, je suis le Fils de Dieu, éternellement engendré de Dieu, je suis le créateur du ciel et de la terre, je suis Dieu ? La situation, peut-on dire, eût été impossible et, si nous trouvions dans les Évangiles de ces déclarations expresses, nous serions en droit d'en suspecter l'authenticité, tant elles auraient été intempestives et déplacées.

Si Jésus était ce que nous croyons, le Fils de Dieu fait homme, il ne pouvait révéler sa personne aux hommes autrement qu'il ne l'a fait. C'est indirectement et progressivement, qu'il a voulu révéler sa dignité messianique : à plus forte raison a-t-il dû agir de la sorte pour ce qui est de sa divinité. Impossible de procéder avec plus de sagesse et plus d'op-

portunité. Il a insinué et suggéré cette réalité supérieure par toute sa vie : ses œuvres manifestaient une puissance divine ; ses discours étaient pleins d'allusions à la transcendance de ses privilèges et de ses pouvoirs, au caractère unique de sa qualité de Fils de Dieu. Pour n'être pas exprimée, en une formule dogmatique, à la manière d'une définition de foi, la divinité proprement dite de sa personne ne s'en laissait pas moins deviner à travers toutes ses déclarations ; elle s'en dégageait comme une conclusion théologique certaine, et il devait être impossible à ses disciples, surtout après la résurrection et la Pentecôte, de se méprendre sur le véritable sens de sa manifestation.

D'ailleurs, il ne faut pas l'oublier, les déclarations contenues dans nos Évangiles ne sont pas déclarations du Fils de Dieu uniquement subsistant dans l'essence divine, mais du Fils de Dieu constitué dans la nature humaine. De l'homme, Jésus n'avait pas seulement les lèvres et la parole, mais encore l'esprit et la pensée. Celui qui parlait de sa personne, de ses relations avec son Père céleste, de ses pouvoirs, de sa destinée, c'était l'homme, uni sans doute à la divinité, mais directement et proprement l'homme, en ce sens que c'était l'expression humaine de sa pensée humaine. Dès lors ne fallait-il pas s'attendre qu'il parlât surtout de lui-même, tel qu'il était dans son humanité, et non pas tel qu'il était antérieurement à son humanité et indépendamment de son humanité. Sans doute, le même Jésus pouvait témoigner de sa préexistence éternelle au sein de son Père céleste, comme Fils de Dieu et Dieu ; néanmoins, encore une fois, son discours humain sur lui-même devait plus naturellement le viser tel qu'il était Fils de Dieu incarné dans sa nature humaine.

N'est-ce pas pour ce motif que Jésus se désigne le plus habituellement comme « le Fils de l'homme » ?

Et cela nous explique ces propositions, au premier abord étranges, où le Sauveur semble se distinguer réellement de Dieu :

« Pourquoi m'appeler bon ? dit-il au jeune homme qui l'aborde : Personne n'est bon que Dieu seul. » Le jeune homme sans doute ne voyait dans le Maître qu'un rabbi ordinaire. Jésus semble repousser, comme n'étant dû qu'à Dieu, un titre qui ne lui est donné qu'en tant qu'homme. Peut-être même ne le refuse-t-il pas absolument, et veut-il discrètement insinuer à son interlocuteur, ou aux disciples qui l'entourent, que celui à qui ce titre est donné, et qui le mérite, ils le savent bien, si excellemment, n'est pas simplement homme, mais qu'il est Dieu. On ne voit pas, en effet, que le Sauveur veuille décliner formellement un tel qualificatif ; la chose serait étrange et ne s'accorderait pas avec son attitude habituelle : n'a-t-il pas dit lui-même : « *Venez à mon école*, car je suis doux et humble de cœur ? » La tournure employée : « *Pourquoi* m'appelles-tu bon ? » semble plutôt destinée à faire réfléchir le jeune homme sur le bien fondé inconscient de son appellation. C'est ainsi que, dans une autre circonstance, le divin Maître demandera aux Juifs : « *Pourquoi* les scribes disent-ils le Christ fils de David ? » Quant à la réflexion que fait ensuite le Sauveur, elle rappellerait le procédé employé lors de la rémission des péchés au paralytique : Il n'y a que Dieu à remettre les péchés, vous le dites vous-mêmes ; eh bien, moi, je prétends les remettre et je prouve mon droit. De même ici : Tu m'appelles bon ? Cette appellation est méritée : tu en as jugé toi-même par comparaison avec les maîtres ordinaires ; je ne la récuse donc pas ; mais, réfléchis bien : il n'y a personne de bon que Dieu seul !

« Personne ne connaît ce jour, dit encore Jésus en parlant du dernier avènement, ni les anges, ni le

Fils, mais seulement le Père. » Ce Fils, qui ignore le jour suprême, c'est le Fils de Dieu, mais le Fils de Dieu constitué dans son humanité, et sans doute ne l'ignore-t-il que quant à son humanité. L'idée, en effet, que Jésus veut surtout faire ressortir, c'est que l'heure du jugement est tellement impénétrable à un esprit créé qu'elle n'est connue que de Dieu seul : aucune créature, fût-elle la plus excellente et la plus parfaite, pas même les anges du ciel, pas même le Fils de Dieu quant à son humanité créée, ne peut connaître naturellement cette heure : elle est proprement le secret de Dieu [1].

« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » Celui qui sur la croix jette ce cri d'angoisse, c'est le Fils de Dieu mourant : c'est donc encore le Fils de Dieu constitué dans son humanité. En tant qu'il est créature humaine, il peut appeler Dieu : « mon Dieu, » aussi bien qu'il l'appelle : « mon Père. » En tant qu'il est homme, il peut être éprouvé et délaissé de son Dieu, selon que Dieu l'estime bon dans sa sagesse, en vue de la mission rédemptrice qu'il lui a confiée.

C'est aussi en tant qu'il est homme, Homme-Dieu sans doute, mais néanmoins homme, créé et mortel, que Jésus se tient devant son Père dans l'attitude d'un inférieur et d'un suppliant [2], qu'il établit une opposition entre le blasphème contre lui-même, Fils de l'homme, et le blasphème contre l'Esprit-Saint opérant en lui [3], qu'il déclare accomplir ses exorcismes par la vertu de l'Esprit de Dieu, qu'il attribue ses guérisons miraculeuses à Dieu [4]. De même

[1] Cf. ci-après, p. 414.

[2] Voy. ci-dessus, p. 222, 291 sq.

[3] Math., XII, 32 ; cf. Marc, III, 29.

[4] Marc, V, 19-20 = Luc, VIII, 39. Remarquez la tournure significative prise par les deux Évangélistes : « Jésus le renvoya (le possédé guéri de Gérasa) en lui disant : Retourne chez toi raconter aux tiens les grandes choses que t'a faites *le Seigneur*

est-ce, en un certain sens, dans son humanité, que paraissent lui convenir d'abord les relations filiales qu'il déclare avoir avec son Père céleste, et les pouvoirs messianiques qu'il tient de sa libéralité.

Ce relief donné à l'humanité du Fils de Dieu, disions-nous dans notre *Introduction*[1], et cette sorte de voile jeté sur sa divinité, dans toute la narration synoptique, ne sont pas une des garanties les moins rassurantes en faveur de la véracité de nos évangélistes.

Ils écrivaient dans un temps où le dogme de la préexistence du Christ à son incarnation, comme Fils éternel et proprement dit de Dieu, était, aussi bien qu'aujourd'hui, objet de ferme croyance dans l'Église[2]. Si donc ils se sont abstenus de prêter au

(en S. Luc : que t'a faites *Dieu*) dans sa miséricorde. Et il s'en alla, et il se mit à publier dans la Décapole les grandes choses que lui avait faites *Jésus*. » Ainsi est établi entre Jésus et Dieu un rapport d'identité remarquable, pareil à celui que nous ont offert les récits de l'Enfance. (Voy. p. 73 et suiv.)

Est-il besoin de faire observer que, si le Sauveur « ne put faire de miracle » à Nazareth, ce fut uniquement « à cause de l'incrédulité » de ses compatriotes (Marc, VI, 5-6 = Math., XIII, 58), le mérite de la foi étant exigé comme condition pour obtenir application de sa puissance de thaumaturge. De même, si Jésus, pour guérir le sourd-muet de la Décapole, veut se servir de sa salive et le toucher de ses doigts (Marc, VII, 33) ; si à l'aveugle de Bethsaïda il ne rend la vue que graduellement et progressivement (Marc, VIII, 23-25 ; cf. la guérison du lunatique, Marc, IX, 24-26 ; cf. Jean, IX, 6) : c'est pour un dessein particulier qui ne suppose aucunement un défaut de puissance de sa part. Celui qui ressuscitait le fils de la veuve de Naïm et la fille de Jaïre, qui par deux fois multipliait si prodigieusement les pains, qui, d'un acte de volonté, guérissait à distance le serviteur du centurion (Math., VIII, 13 = Luc, VII, 10), la fille de la Chananéenne (Marc, VII, 29 = Math., XV, 28) et les dix lépreux (Luc, XVII, 14), ne pouvait se sentir impuissant à l'égard d'un aveugle ou d'un sourd-muet qui se trouvaient devant lui.

[1] Ci-dessus, p. LXVII sq.

[2] Se rappeler que la rédaction des Synoptiques est regardée

divin Maître des déclarations plus explicites, en conformité avec la croyance de leur temps, s'ils n'ont pas craint d'accuser si fortement l'humanité du Sauveur, et de relater de lui des paroles qui ne laissent pas d'être au premier abord difficiles à concilier avec le dogme de sa divinité, cela est un argument extrêmement convaincant en faveur de leur sincérité de chroniqueurs. Des historiens qui savent à ce point faire abstraction des idées qui ont cours autour d'eux,

comme postérieure de quelques années aux Épitres de S. Paul, M. Loisy (*L'Evangile et l'Eglise*, 2e éd., p. 26, 27) reconnaît que S. Paul « affirme la préexistence éternelle du Messie », qu' « il en vient à identifier plus ou moins le Christ à la Sagesse éternelle, lui attribuant une fonction cosmique ». Or, dit-il, « cette théorie cosmologique ne pouvait manquer d'entrer dans la tradition évangélique. » C'est, en effet, une induction qu'on peut dire logique et nécessaire dans la conception générale que se fait M. Loisy du mode de formation de nos Évangiles. Il est intéressant de voir à quel point l'induction se trouve vérifiée. La théorie « ne pouvait manquer d'entrer dans la tradition évangélique, dit M. Loisy, et, ajoute-t-il, elle y est entrée ». Dans quelle mesure ? On se contente de nous dire : « La doctrine... du Christ éternel, Sagesse du Père, agent de toutes les œuvres divines, s'*insinue* dans Mathieu et dans Luc, en attendant qu'elle trouve sa forme définitive dans l'Évangile johannique. » Encore faut-il préciser en quels endroits la doctrine se trouve insinuée. Pour toute référence, on nous renvoie à un texte, un seul texte, le fameux texte, commun à S. Mathieu, XI, 27, et à S. Luc, X, 22 : « Personne ne connaît le Père que le Fils... » Or, nous avons vu (p. 328 sq.) que ce texte même est loin de se prêter à l'hypothèse de M. Loisy, et comment en particulier son rapport avec l'idée de « Sagesse du Père, agent de toutes les œuvres divines », ne peut être établi que moyennant une exégèse arbitraire et risquée. En tout cas, dans les vues mêmes de M. Loisy, ce texte isolé et peu précis serait encore exceptionnel. Aussi se sent-il obligé d'observer avec réserve : « On doit dire cependant que l'élément messianique, dominant dans Marc, est encore le plus apparent dans Mathieu et dans Luc ; la théorie du salut universel, exprimée dans les Synoptiques, ne fait que les pénétrer de son esprit... ; la théorie du Christ éternel, de la Sagesse divine, révélée en Jésus, se manifeste plus discrètement encore. » C'est, à notre avis, la meilleure condamnation de l'induction faite par notre critique, et partant, du système général qui

et de leurs propres croyances[1], pour reproduire l'histoire telle qu'elle s'est passée dans la réalité du fait, sont évidemment des historiens qui méritent la pleine confiance du critique le plus exigeant. On n'a donc pas le droit, en acceptant comme incontestablement historique le témoignage qu'ils rendent à l'humanité réelle du Christ, de rejeter le témoignage qu'ils rendent en même temps à sa divinité[2].

Les deux témoignages sont, en effet, inséparables l'un de l'autre. Ce qui accuse dans le Christ une participation véritable à la nature divine, est indissolublement mêlé à ce qui accuse sa réelle participation à la nature humaine, et présente les mêmes garanties de vérité historique. L'identité du Christ, vrai homme et vrai Fils de Dieu, telle qu'elle ressort de son portrait tracé par les synoptiques, résulte d'une foule de détails épars, de traits jetés au fur et à mesure

l'avait amené à cette induction, à savoir sa théorie sur la part à faire dans le contenu évangélique à un certain travail d'élaboration et d'idéalisation des souvenirs primitifs qui se serait opéré au sein de la conscience chrétienne.

[1] Ainsi, l'auteur du troisième Evangile, S. Luc, était disciple de S. Paul, et pénétré de la doctrine de son maître.

[2] M. Wrede, *Das Messiasgeheimnis*, 1901, estime que le Christ de saint Marc lui-même apparaît doué d'une essence mystérieuse et surnaturelle, exerçant une action miraculeuse, à la façon du Christ de saint Jean ; mais la conclusion, pour le critique, c'est que le second évangéliste lui-même perd de vue la réalité de l'histoire. Pourquoi ? Parce que ne peuvent faire partie de l'histoire des faits surnaturels tels que miracles et prophéties. — On peut retourner à M. Wrede la critique que lui-même a adressée à la méthode rationaliste, trop souvent usitée en Allemagne : « Chaque auteur conserve des paroles traditionnelles ce qui peut entrer dans sa conception des faits et dans sa conception de la possibilité historique ; on rejette le reste » (p. 86). Cf. *Revue bibl.*, 1903, p. 300, 625 ; ci-dessus, p. LXVI, note 1, et LXX, note 3. — M. Loisy lui-même n'arrive à déclarer la divinité du Christ étrangère au témoignage synoptique qu'en éliminant systématiquement les divers passages qui accusent plus nettement cette divinité : Marc, XII, 7 sq. ; 35 sq. ; XIII, 32 ; Matth., XI, 27, etc. Voy ci-dessus, p. 306 ; 309 ; 323 ; 323, note 2, etc.

de l'occasion, sans intention autre que celle de relater l'histoire. Or, tous ces traits, rapprochés par le critique et comparés entre eux, se combinent merveilleusement, s'éclairent les uns les autres, se précisent, se complètent, de manière à former un tableau parfaitement un, où tout s'harmonise et tout se tient. Des relations ainsi conçues ne sont certes pas le produit de l'invention, consciente ni inconsciente ; elles ne peuvent être que la reproduction authentique, la photographie exacte, d'une sublime mais bien vivante réalité. Conclusion qui se fortifie encore à la comparaison entre elles des trois relations synoptiques, à la fois si diverses et si identiques, et même à la comparaison du quatrième Évangile avec les trois premiers, auxquels il est, en apparence, si dissemblable, et au fond, comme nous pourrons le voir ailleurs, si équivalent.

Enfin, ne craignons pas de le répéter, ces mêmes particularités qui garantissent l'historicité des narrations synoptiques sont en même temps une des preuves les plus persuasives de la sincérité du Sauveur et de la vérité de ses prétentions à être le vrai Fils de Dieu. Plus on approfondit l'Évangile, plus on étudie la façon dont Jésus se révèle et se manifeste, et plus on est frappé de l'admirable sagesse de son procédé, de son merveilleux opportunisme, de la manière incomparablement discrète, et progressivement suggestive, dont il découvre, sous la réalité vivante de sa nature humaine, sa qualité de vrai Fils de Dieu. Pas de trait qui éblouisse les regards, pas de déclaration qui force en quelque sorte la foi : l'ensemble fait une impression profonde de lumière douce et captivante [1]. Le Fils de Dieu fait homme ne pouvait plus heureusement, à la fois, voiler assez

[1] « Le décisif dans la comparaison entre saint Paul et Jésus-Christ, c'est qu'étant si grand, on n'est cependant jamais tenté de voir dans l'auteur des Épîtres autre chose qu'un homme, et

sa divinité pour ne pas effrayer son entourage et l'écraser pour ainsi dire du poids de sa majesté ; d'autre part, la laisser assez soupçonner, la faire assez entrevoir, assez la découvrir insensiblement et progressivement, pour que la foi pût entrer en l'âme de ses disciples, s'y établir peu à peu, enfin s'y affermir, s'y parfaire et s'y consommer, lorsque l'heure serait venue de la manifestation suprême et de la grande révélation achevée par l'Esprit-Saint.

§ VI. La perfection de la science du Christ.

Avant de terminer cette étude, il nous reste à examiner la question, que nous avons réservée jusqu'ici, du progrès à admettre dans la science humaine du Christ, et, en particulier, dans la conscience qu'il a prise de sa messianité et de son rapport avec Dieu.

Le Christ, nous l'avons vu, est homme. Tout l'Evangile atteste l'intégrité de sa nature humaine. Il a un corps comme le nôtre, une âme douée des mêmes facultés, d'intelligence, de sensibilité et de volonté. Son corps a été soumis aux conditions ordinaires de la croissance physique. Ainsi, semble-t-il, les puissances de son âme ont dû subir la loi du développement intellectuel et moral. Sa sensibilité s'est émue au contact des hommes et des choses ; sa volonté a passé à l'acte sous l'influence des événements et des circonstances : pourquoi son intelligence ne se serait-elle pas également exercée d'une manière active et efficace ? Pourquoi la réflexion sur lui-même, la quotidienne expérience de la vie, n'auraient-elles pas accru sans cesse ses connaissances

qu'en lisant l'Évangile, on ne peut se soustraire au charme mystérieux de quelque chose de plus » (*Revue bibl.*, 1899, p. 633).

et déterminé, dans sa science humaine, un progrès véritable et continu ?

De fait, l'Évangile paraît bien indiquer, chez le Sauveur, une croissance intellectuelle et morale, parallèle à la croissance physique, lorsqu'il montre l'Enfant de Nazareth « grandissant en taille, en sagesse et en grâce, devant Dieu et devant les hommes »[1]. Ainsi l'ont entendu un grand nombre de Pères[2] ; et, sur la foi de ce texte, le prince de la théologie, saint Thomas d'Aquin, a définitivement attribué au Christ « une science acquise, selon laquelle il n'a pas connu toutes choses dès l'origine, mais peu à peu, et avec le temps »[3].

Cependant le Christ n'est pas simplement homme comme les autres hommes. Son humanité est unie étroitement à la divinité. Son être humain est comme pénétré par la vertu de Dieu, investi d'une communication ineffable de l'Esprit de Dieu, bien plus, rivé d'une manière unique, d'une union substantielle et personnelle, à l'Être même de Dieu. Quels effets ont suivi cette union mystérieuse ? De ce contact inouï avec la divinité n'a-t-il pas dû résulter, pour le corps et l'âme du Sauveur, comme un rejaillissement particulier de la gloire et une participation spéciale à la puissance divine ?

L'Évangile nous montre effectivement le corps sacré du Christ doué d'une vertu surnaturelle. Non seulement il marche impunément sur les eaux ; non seulement il apparaît sur la montagne de la trans-

[1] Luc, II, 40, 52.

[2] Voy. A. Vacant, art. *Agnoètes*, dans le *Dict. de théologie catholique*, t. I, col. 590.

[3] Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, part. III, q. XII, art. 2, ad 1^m^ : « Scientia acquisita causatur ab intellectu agente, qui non simùl totum operatur, sed successivè : et ideò secundùm hanc scientiam Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim et post aliquod tempus, scilicet in perfectâ ætate : quod patet ex hoc quod Evangelista simùl dicit eum profecisse scientiâ et ætate. »

figuration, resplendissant d'un éclat divin : mais chaque jour, les malades se pressent autour de lui et sont guéris à son contact ; son attouchement dissipe toute infirmité ; il y a dans sa personne une force cachée et mystérieuse, dont l'influence se fait sentir à tous ceux qui l'approchent.

Son âme elle-même a ses facultés agrandies et témoigne d'une vigueur surhumaine. Dans sa volonté, c'est une puissance supérieure : d'un mot, d'un geste, d'un désir, il rend la santé aux infirmes, il ressuscite les morts, il commande aux éléments[1]. Il semble qu'il ait à sa disposition la vertu divine elle-même, qu'il ait la faculté de s'en servir à son gré, et qu'en ce sens il participe à la toute-puissance de Dieu.

Et c'est bien chose semblable qui paraît dans son intelligence. Il connaît ce qui est caché et secret[2] ; il pénètre les pensées intimes de son entourage[3] ; il annonce, avec ses circonstances diverses, sa mort, que suivra la résurrection : à travers tous les incidents qui la préparent, il montre qu'il en sait avec une entière certitude le moment exact et les détails précis[4] ; il déclare à ses apôtres qu'il fera d'eux des pêcheurs d'hommes, et, par le symbole de la pêche miraculeuse, leur fait entrevoir les résultats merveilleux de leur apostolat[5] ; il prédit la ruine de Capharnaüm[6], la destruction de Jérusalem, et fait entendre que le châtiment de la ville sainte sera pour la génération présente[7] ; il annonce enfin la prédication de l'Évangile par l'univers entier[8], la

[1] Cf. ci-dessus, p. 269 sq., et 368, note 3.
[2] Marc, XIV, 13 et parall. ; XIV, 42 ; Luc, VII, 39, 47 ; XVII, 17.
[3] Marc, II, 6-8 et parall. ; VIII, 16-17 ; Math., XVI, 7-8 ; Luc, VII, 39-40 ; XI, 38-39.
[4] Voy. ci-dessus, p. 194 sq.
[5] Marc, I, 17 ; Math., IV, 19 ; Luc, V, 6-10.
[6] Math., XI, 23 ; Luc, X, 15.
[7] Voy. ci-après, p. 380 sq.
[8] Marc, XIII, 10, et Math., XXIV, 14 ; Marc, XIV, 9, et Math., XXVI, 13.

conversion des nations[1], et la durée éternelle de son Église fondée sur le roc inébranlable de Pierre[2]. Ainsi le Christ participe à la science de Dieu, comme à sa puissance : une lumière surnaturelle pénètre et illumine son esprit.

Dès lors, semble-t-il, il faut nécessairement admettre dans l'intelligence humaine de Jésus comme deux ordres de connaissance : une science inférieure ou *expérimentale*, acquise par l'exercice de ses facultés naturelles, conditionnée par le temps et le lieu où il lui a été donné de vivre, soumise, comme chez les autres hommes, à la loi de la succession et du perfectionnement ; d'autre part, une science supérieure ou *surnaturelle*, indépendante des organes, du milieu environnant et de l'expérience personnelle, immédiatement dérivée de la lumière divine en l'esprit du Sauveur.

Dans quelle mesure cette science surnaturelle a-t-elle été communiquée à Jésus ?

[1] Voy. ci-après, p. 387 sq.

[2] Math., XVI, 18.

Les interrogations que pose le Sauveur, par exemple, lors de la guérison du possédé de Gérasa (Marc, V, 9 = Luc, VIII, 30 : « Quel est ton nom ? »), lors de la guérison de l'hémorrhoïsse (Marc, V, 30 et parall. : « Qui m'a touché ? » « Qui a touché mon vêtement ? »), lors de la guérison du lunatique (Marc, IX, 20 : « Combien y a-t-il de temps que cela lui arrive ? »), ou lors de la multiplication des pains (Marc, VI, 38 : « Combien de pains avez-vous ? » Cf. Marc, IX, 15 ; Luc, XXIV, 18) ne prouvent pas une ignorance de sa part sur le point qui fait l'objet de son interrogation, mais sont plutôt une manière de parler, en rapport avec sa méthode d'entretien et son procédé d'enseignement ordinaires. C'est ainsi qu'à Capharnaüm, après avoir demandé aux disciples : « De quoi traitiez-vous en chemin ? » les disciples n'osant lui avouer qu'ils se disputaient au sujet de la préséance dans le royaume des cieux, Jésus répond directement à leurs préoccupations secrètes en leur déclarant que celui qui veut avoir la première place doit se placer au dernier rang et se faire le serviteur de tous (Marc, IX, 32-35 et parall. ; cf. Jean, IV, 16 ; VI, 5-6).

Ce ne peut être avec une perfection infinie. L'infini est le privilège de Dieu seul ; si le Christ dans sa nature divine a pu avoir la science absolue de Dieu, dans sa nature humaine il n'a pu avoir qu'une science finie et limitée. Néanmoins, à raison de l'union hypostatique, les théologiens admettent que la science surnaturelle du Sauveur a été souverainement étendue et extraordinairement parfaite, dans un degré que Dieu seul a pu concevoir et réaliser, soit que l'intelligence du Christ ait eu, depuis le premier instant, l'intuition immédiate et continue de toutes choses dans l'essence divine, soit qu'elle ait pu percevoir successivement et à volonté les mêmes objets sous une lumière particulière de Dieu, directement dérivée en elle[1].

[1] Voy. A. Vacant, *op. cit.*, col. 593 sq. — M. Harnack suppose le Christ établi dans la pure humanité, lorsqu'il écrit (*Das Wesen des Christ.*, p. 8 ; *L'Essence du Christ.*, p. 13) : « Jésus-Christ et ses premiers disciples ont vécu dans leur temps comme nous dans le nôtre, c'est-à-dire qu'ils ont senti, connu, apprécié et lutté selon l'horizon de leur peuple et le cadre de leur époque. Sinon, ils n'eussent pas été des hommes de chair et de sang, mais des fantômes... Etre homme, c'est d'abord avoir une organisation intellectuelle bien déterminée et par là même limitée et bornée, c'est ensuite être placé avec cette organisation dans un milieu historique également limité et borné. En dehors de là, il n'y a pas d'*homme*. D'où il suit qu'un homme ne peut rien penser, rien dire, rien faire, sans le coefficient de sa nature propre et de son temps. » C'est aussi en oubliant ce que peut et ce que doit amener dans l'esprit humain du Sauveur son union substantielle avec la divinité, et, semble-t-il, en supposant soutenue l'hypothèse d'une science *infinie* chez le Christ, que M. Loisy (*Autour d'un petit livre*, p. 139) invective en ces termes le théologien : « Il peut se représenter le Sauveur dissimulant son savoir infini et entretenant son entourage dans l'ignorance. Ne ferait-il pas mieux, cependant, avant de rien affirmer sans preuve, de vérifier la solidité de sa théorie, de considérer si la science qu'il prête à Jésus est réalisable dans un cerveau d'homme, dans un être vivant sur la terre, si elle est compatible avec les conditions de l'existence présente, de la vie morale et du mérite humain ? » « Quand nos théologiens, continue M. Loisy (p. 140), disent que la personne du Christ

Ces conclusions théologiques ne paraissent pas devoir rencontrer d'opposition du côté de la critique. D'un côté, en effet, le témoignage évangélique accuse chez le Sauveur une sorte de participation à l'omniscience de Dieu, en ce sens que son intelligence humaine paraît susceptible de recevoir, pour ainsi dire, indéfiniment communication de la science divine, de même que la toute-puissance est mise, en quelque manière, indéfiniment à la disposition de sa volonté. De ce côté se trouve bien un point d'appui positif pour les conclusions que fait valoir la théologie. D'autre part, il ne semble pas que les données critiques contiennent rien de formel qu'on puisse leur opposer.

On objecte, il est vrai, que le Sauveur aurait ignoré l'époque de son avènement final, et même

aurait toujours connu, par sa science divine (?), ce que sa science humaine aurait pu ne pas contenir, en sorte que Jésus, au moins dans l'étage supérieur de son être, ne pouvait rien ignorer. J'ai peur que les vrais philosophes ne se croient en présence d'une construction mécanique et artificielle, non d'une conception rationnelle, et que le sublime de la théorie ne leur semble pas exempt de fragilité. » Quoi que prétende M. Loisy, la doctrine théologique qui attribue à l'humanité du Christ, à côté d'une science expérimentale ou acquise, une science supérieure, débordant les capacités de la pure nature humaine, n'est pas une construction « mécanique et artificielle », mais bien une construction « rationnelle et logique » : elle se fonde sur les données de la critique intégrale et sans préjugés, qui constate dans le Christ de l'histoire « un rapport tout particulier d'union » avec Dieu, « une communication substantielle d'esprit divin, c'est-à-dire de Dieu même » — ce sont les expressions de M. Loisy (voy. ci-dessus, p. 246-247) — et d'autre part des signes multiples d'une science surnaturelle. M. Loisy, il est vrai, affirme (*Ibid.*, p. 140) que « tout se passe, dans la carrière du Sauveur, comme si cette science extraordinaire n'existait pas ». Mais, pour arriver à cette conclusion, il est nécessaire d'éliminer de parti pris tout l'ensemble des données évangéliques qui établissent le contraire (voy. ci-dessus, p. 375 sq.), et, cela fait, il resterait encore dans toute la personnalité évangélique de Jésus « ce je ne sais quoi de divin qui l'élève au-dessus de l'humanité commune, même la meilleure » (M. Loisy, cité ci-dessus, p. 248).

qu'il se serait réellement trompé sur le moment où ce fait devait avoir lieu. Il aurait cru, nous dit-on, que la fin du monde arriverait au cours de sa génération contemporaine, et n'aurait point prévu cette Église qui, durant de longs siècles, devait préparer ici-bas le royaume des cieux [1].

Mais, *a priori*, rien ne paraît plus invraisemblable qu'une telle supposition. Si Jésus est véritablement, comme nous l'avons montré, le Messie, fondateur de la religion nouvelle et définitive, suprême médiateur entre l'humanité et Dieu, lui-même uni substantiellement à Dieu, est-il vraisemblable qu'il soit tombé dans l'erreur formelle qu'on suppose sur un point d'aussi réelle importance et touchant d'aussi près à sa mission ? Est-il vraisemblable qu'il se soit aussi gravement mépris sur le caractère même de son œuvre, que cette Église, qui le regarde comme son fondateur et son chef, se soit formée sans son intention, et en dehors de ses prévisions ? Il semble impossible de l'admettre. Sa simple qualité de président du royaume futur se concilie difficilement avec une erreur positive sur l'époque où doit s'inaugurer sa royauté triomphante ; sa simple condition de chef de l'Église chrétienne oblige à penser qu'il n'a point méconnu tout à fait l'avenir du mouvement chrétien : à plus forte raison, son union substantielle et personnelle avec la divinité empêche-t-elle de supposer en son esprit humain une erreur de cette nature et de cette importance. C'est une

[1] C'est la théorie des rationalistes proprement dits, comme Renan, *Vie de Jésus*, 13e éd., 1867, p. 289, 293 sq. Elle est adoptée par les protestants libéraux, tels que M. Vernes, *Histoire des idées messianiques*, 1874, p. 192 sq. ; E. Stapfer, *La mort et la résurrection de J.-C.*, 1898, p. 65 sq. ; P. Schwartzkopff, *Die Weissagungen Jesu Christi*, 1895 ; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neut. Theol.*, 1897, t. I, p. 312 sq. ; O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 358. Elle est aussi admise par M. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 5, 26, 111 ; *Autour d'un petit livre*, p. 141.

question de convenance et de dignité, mais, il semble bien, de dignité essentielle et de convenance nécessaire.

Il faut avouer que cet *a priori* est singulièrement confirmé par la constatation que nous avons faite, sur un certain nombre de points moins importants, d'une science surhumaine, que seul le préjugé pourrait empêcher de reconnaître, chez le Sauveur.

Si maintenant nous soumettons à l'examen de la critique les passages où l'on prétend voir affirmée par Jésus l'imminence de son avènement dernier, nous pouvons effectivement nous assurer que ces passages demandent une tout autre interprétation.

Ce qui apparaît en premier lieu, dans les sentences et discours eschatologiques [1], c'est que le Sauveur annonce, pour un avenir prochain, une catastrophe décisive qui doit bouleverser sa nation. Fréquemment il invective la génération perverse, qui se montre incrédule à ses enseignements et qui doit le mettre à mort, lui et ses disciples, comme on a fait jadis pour les prophètes et les hommes de Dieu [2]. A cette génération coupable il prédit un châtiment terrible, qui sera marqué particulièrement par la ruine de la ville sainte. Jonas fut autrefois envoyé à Ninive pour y prêcher la pénitence, sous menace de la destruction de la cité après quarante jours : ainsi est-il venu lui-même pour une mission de pardon, mais laisse-t-il également entendre que, si Israël reste sourd à sa voix, sa capitale aura le sort dont fut menacée Ninive [3]. Jérusalem sera dévastée, son temple renversé, ses maisons désolées et détruites, ses enfants mis à mort, parce qu'elle a re-

[1] C'est-à-dire : ayant rapport à *la fin* ; du grec ἔσχατος, *dernier*.

[2] Marc, VIII, 12 = Math., XII, 39, 42, 45 ; XVI, 4 = Luc, XI, 29, 31, 32 ; Marc, VIII, 38 ; IX, 18 = Math., XVII, 16 = Luc, XI, 41 ; Math., XI, 16 sq. = Luc, VII, 31 sq. ; XVII, 25.

[3] Math., XII, 39-45 ; XVI, 4 = Luc, XI, 29-32.

poussé son Sauveur, elle a méconnu le temps de la miséricorde. Et c'est sur la génération présente que le fléau de Dieu tombera, c'est de cette génération ingrate, qui a répudié le Christ et qui va persécuter ses disciples, que sera tiré le châtiment de tous les crimes passés d'Israël[1].

Telle est la prédiction de Jésus. Impossible d'en nier l'authenticité, quant à sa teneur générale, et de la prétendre calquée sur la catastrophe de l'an 70, qui en est la réalisation manifeste. La prophétie est rapportée, non en quelque endroit isolé, mais à maintes reprises, au cours du ministère du Sauveur, et dans un contexte qui accuse des paroles prises sur le vif et notées au fur et à mesure des circonstances. Les déclarations se présentent notamment dans saint Mathieu et dans saint Luc, et la comparaison des deux relations sypnotiques montre qu'elles sont indépendantes, dérivées l'une et l'autre de recueils primitifs de *Logia*. Ce sont même les trois Synoptiques qui s'accordent à rattacher la principale de ces déclarations à une circonstance caractéristique qu'il est impossible de suspecter : Jésus sort du temple, où il vient de louer la pauvre veuve qui a glissé ses deux liards dans le tronc du vestibule ; il s'en va, suivi de ses disciples, par la porte qui conduit au mont des Oliviers ; voyez, lui disent les disciples, ces blocs gigantesques et la magnicence de ces constructions ! « Un jour viendra, répond Jésus, où de tout cela il ne restera pas pierre sur pierre. » Et sur la colline, en face du temple, il fait entendre que ce qu'il annonce arrivera avant la fin de cette génération[2].

Le fait des prédictions du Sauveur se trouve d'ail-

[1] Marc, XIII, 2, 30 = Math., XXIV, 2, 34 = Luc, XXI, 6, 32 ; Math., XXIII, 33-39 = Luc, XI, 50, 51 ; Marc, XII, 9 = Math., XXI, 41 = Luc, XX, 16 ; Math., XXII, 7 ; Luc, XIII, 34, 35 ; XIX, 41-44 ; XXIII, 28-31.

[2] Marc, XIII, 1 sq. = Math., XXIV, 1 sq. = Luc, XXI, 5 sq.

leurs confirmé par les préoccupations incontestables de l'Église chrétienne primitive, qui sont si vivement attestées dans les Épîtres de saint Paul, écrites longtemps avant la guerre judéo-romaine. L'attente où l'on était alors d'une catastrophe prochaine et d'un grand bouleversement, dans lequel on voyait l'inauguration imminente du royaume de Dieu, suppose de toute nécessité des déclarations de Jésus, analogues à celles que nous présentent les Synoptiques. L'accusation même portée contre saint Étienne, et que l'on a tout lieu de tenir pour historique, tant l'épisode qui l'encadre et les termes qui l'expriment sont nettement caractérisés, semble bien se référer à des déclarations authentiques, où le Sauveur aurait annoncé une destruction véritable du temple, qui amènerait une révolution complète dans le culte et dans les traditions religieuses [1].

Aussi les critiques les plus indépendants reconnaissent-ils d'une façon générale l'authenticité des prédictions de Jésus sur la catastrophe palestinienne. C'est l'aveu, non seulement de M. B. Weiss [2], de M. Wendt [3], de M. O. Holtzmann [4], mais encore de

[1] Act., VI, 14 : « Nous l'avons entendu dire que ce Jésus de Nazareth détruira ce lieu et changera les institutions que nous tenons de Moïse. » Les termes de cette accusation paraissent supposer autre chose que la simple parole de Jésus, prononcée à l'expulsion des vendeurs du temple (Jean, II, 19) et rappelée par les faux témoins devant le sanhédrin (Marc, XIV, 58 = Math XXVI, 61). Cf. B. Weiss, *Das Leben Jesu*, 1902, t. II, p. 439.

[2] B. Weiss, *op. cit.*, t. II, p. 422, 437, 439. A propos de la parole : Il ne restera pas pierre sur pierre : « Tout doute sur l'authenticité de cette déclaration prophétique doit être écarté... Si Marc a écrit après la ruine de Jérusalem, comment la prophétie qu'il relate ne contient-elle absolument rien qui reflète l'événement arrivé, car en réalité le temple a été détruit par le feu, et non de main d'homme » (p. 439).

[3] H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901, p. 594 sq. : « Jésus assurait que cette génération verrait le grand châtiment... En particulier, il annonçait un jugement de Dieu contre Jérusalem... »

[4] O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 123 : authenticité des

M. Vernes [1], de M. Stapfer [2], de M. Wernle [3], de M. Wellhausen [4], de M. Schmiedel [5], etc. C'était l'aveu de Renan lui-même [6]. Et, à son tour, M. Loisy convient que « les prophéties des Synoptiques concernant la ruine de Jérusalem et du temple peuvent avoir leur

déclarations sur le châtiment de la génération présente ; p. 358 . authenticité de Marc, XIII, 2 et parall.

[1] M. Vernes, *Histoire des idées messianiques*, 1874, p. 237 : « Un de ces éléments (du grand discours eschatologique) émane de Jésus ; il contient une prédiction de la ruine de Jérusalem et des épreuves auxquelles vont être soumis les disciples avant que vienne le royaume de Dieu. » Cf. T. Colani, *J.-C. et les croyances messianiques de son temps*, 1864, p. 180 sq.

[2] E. Stapfer, *La mort et la résurrection de J.-C.*, 1898, p. 53-54 : authenticité des prophéties sur la destruction du temple, sur la ruine de Jérusalem ; p. 60, note 1, à propos du grand discours eschatologique : « L'authenticité de l'ensemble nous paraît incontestable. Qui donc aurait inventé la relation de Marc ? »

[3] P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 1901, p. 370 : « Il est vrai que la destruction du temple de Jérusalem vint confirmer une parole prophétique de Jésus. »

[4] J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, 1903, admet que Jésus a prophétisé la ruine du temple, et que l'événement lui a donné raison.

[5] P. W. Schmiedel, art. *Gospels*, § 145, dans l'*Encycl. biblica*. col. 1888 : « Jésus pourrait avoir prévu la destruction de Jérusalem. » On ne voit pas bien comment ce critique peut ajouter : « ...même sans une science surnaturelle. »

[6] Renan, *Vie de Jésus*, 1867, p. 351 : « Un jour, quelques-uns de ses disciples, qui connaissaient mieux que lui Jérusalem, voulurent lui faire remarquer la beauté des constructions du temple... : Vous voyez tous ces édifices, dit-il ; eh bien, je vous le déclare, il n'en restera pas pierre sur pierre. » P. 355 : « Un profond sentiment de tristesse empoisonnait pour Jésus le spectacle qui remplissait tous les autres Israélites de joie et de fierté. Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, s'écriait-il dans ces moments d'amertume... » P. 366 : « Je vous le dis, c'est à la génération présente que tout ce sang sera redemandé. » P. 367 : « Son dogme terrible de la substitution des gentils, cette idée que le royaume de Dieu allait être transféré à d'autres, ceux à qui il était destiné n'en ayant pas voulu, revenait comme une menace sanglante contre l'aristocratie. » Cf. *L'Antéchrist*, 1873, p. 259, 292.

point de départ dans l'enseignement du Sauveur »[1].

Rien certes de plus extraordinaire que cette prédiction, et rien de plus remarquable que son accomplissement. Voilà cet humble Galiléen qui s'en va partout annonçant un cataclysme épouvantable qui menace de fondre sur son pays, c'est un désastre auquel rien dans l'histoire ne se peut comparer, c'est la destruction de la capitale théocratique, en compagnie des cités florissantes qui bordent le lac de Génésareth, c'est l'effondrement de ce temple où se concentre la vie religieuse de la nation : le châtiment est imminent, il surviendra durant le cours et, semble-t-il, sur la fin de la génération présente, alors que vivront encore plusieurs de ceux qui l'entourent. Et voilà que quarante ans après, les armées romaines saccagent la Palestine, mettent tout à feu et à sang, renversent de fond en comble la ville sainte, réduisent son temple à un amas de décombres : c'en est fait de la vie nationale, comme de la vie religieuse d'Israël ; le sacrifice a cessé pour toujours ; Jérusalem n'existe plus comme cité du grand Roi ; les siècles vont passer sur le tombeau de l'ancien peuple de Dieu.

N'y a-t-il pas dans la grandeur inouïe de cette révolution et l'époque précise à laquelle elle s'est produite, une concordance merveilleuse avec la prophétie du Sauveur, et ne faut-il pas y voir la preuve de sa science surhumaine? Rien, dans la situation politique et sociale de la nation, ne pouvait lui permettre de prévoir la catastrophe prochaine ; rien surtout ne pouvait lui donner sur le moment exact où elle se produirait la certitude étonnante dont il fait preuve. La familiarité prétendue avec les Apocalypses anciennes n'explique en aucune façon ce que ses affirmations contiennent de précis et d'assuré touchant l'époque et l'importance de la révolu-

[1] A. Loisy, *Le quatrième Evangile*, 1903, p. 296.

tion Encore moins peut-on attribuer à une heureuse rencontre que l'événement se soit produit au moment annoncé, qu'il ait porté visiblement, selon la parole du Sauveur, le caractère d'un châtiment de Dieu rejetant son peuple, et que, conformément encore à l'ensemble de ses déclarations, il ait marqué le point de départ d'une ère religieuse nouvelle dans l'histoire de l'humanité. Dix-neuf siècles n'ont fait qu'accuser davantage la portée inouïe et le caractère surhumain de la prophétie de Jésus.

Mais, si le Sauveur a pu prévoir avec cette certitude et prédire avec cette assurance un événement si unique et si fort au-dessus des prévisions humaines, n'est-il pas de toute invraisemblance qu'il ait commis l'erreur formelle qu'on prétend touchant l'époque de la fin du monde ? La réalité de la science surnaturelle du Christ au sujet de la grande révolution palestinienne est, semble-t-il, logiquement inconciliable avec l'hypothèse d'une erreur positive sur l'imminence du dernier avènement [1].

[1] L'hypothèse de l'erreur en Jésus est repoussée expressément, non seulement par l'ensemble des auteurs catholiques (voy. E. Mangenot, art. *Fin du monde*, dans le *Dict. de la Bible* de Vigouroux, col. 2272 sq.), mais encore par des protestants comme F. Godet, *Commentaire sur l'Ev. de S. Luc*, 3e éd., 1899, t. II, p. 430 sq. ; J. Bovon, *Théologie du N. T.*, 2e éd., 1902, t. I, p. 483 ; C. A. Briggs, *The Messiah of the Gospels*, 1894, p. 157 sq. De même, par les plus estimés des écrivains anglicans, tels que H. B. Swete, *The Gospel according to St. Mark*, 1902, p. 310 sq. ; A. Plummer, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, 3e éd., 1900, p. 485 ; G. B. Stevens, *The Teaching of Jesus*, 1902, p. 169 ; F. Salmond, art. *Eschatology*, dans le *Dict. of the Bible* de Hastings, p. 750 ; Adams Brown, art. *Parousia*, Ibid., p. 677 ; W. Sanday, art. *Jesus-Christ*, Ibid., p. 620. — Il est à noter que divers auteurs protestants, tout en admettant que le Sauveur aurait cru à son retour pour le cours de la génération contemporaine, se refusent néanmoins à lui imputer une erreur proprement dite, et parlent seulement d'une sorte de croyance conditionnelle. Tels, B. Weiss, *Das Leben Jesu*, 1902, t. II, p. 446 ; *Lehrb. der bibl. Theologie des N. T.*, 1903, p. 111, note 2 ; H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901,

Ce qui tend à confirmer la justesse de notre induction, c'est que précisément Jésus annonce, comme devant se produire avant son avènement suprême, un certain nombre de faits qui demandent un temps considérable et ne se comprennent point si le Sauveur a cru le monde condamné à finir après une seule génération.

Il résulte, en effet, de tout l'ensemble des enseignements du Sauveur que, dans sa pensée, l'arrivée du royaume final doit être précédée d'une période de préparation, pendant laquelle la doctrine évangélique, qui n'est pas seulement l'annonce du royaume futur, mais tout un code pratique de vie morale et religieuse, complétant et perfectionnant la Loi ancienne, doit s'infuser dans les âmes, les régénérer et les transformer, en vue du royaume de Dieu. D'autre part, l'ensemble des âmes, ainsi pénétrées par la vie nouvelle, doit constituer une société véritable, prélude de la société des élus qui régnera dans les cieux ; ce doit être une anticipation du royaume de Dieu, ou plutôt, c'est déjà le royaume lui-même, réalisé dans une phase initiale et préparatoire, en attendant la phase dénitive et parfaite qui marquera sa consommation à la fin des temps [1].

p. 581 ; R. H. Charles, art. *Eschatology*, § 84, dans l'*Encycl. biblica* de Cheyne, col. 1373.

[1] M. Loisy estime que le royaume de Dieu est uniquement présenté dans l'Évangile comme devant s'inaugurer au dernier avènement. Dans cette hypothèse même, la venue du royaume proprement dit serait précédée d'une période de préparation, à savoir la période de la prédication évangélique. « Sa racine, dit-il lui-même en parlant du royaume, est intérieure ; il est déposé comme un germe précieux dans l'âme de chaque croyant » (*L'Évangile et l'Église*, p. 11). Dans la parabole de la semence qui croît sans que le laboureur s'en inquiète, « la comparaison, dit-il encore, porte sur le royaume prêché et sur le royaume manifesté, le premier répondant aux semailles, et le second à la moisson ; entre les deux se place le temps où la semence

Or il est très remarquable de voir le Sauveur insister sur cette idée que la vie chrétienne doit faire lentement son chemin dans les cœurs, la prédication évangélique doit s'étendre peu à peu et progressivement dans le monde : tel le grain de blé qui, jeté en terre, s'y enracine d'une manière invisible et croît silencieusement. La minuscule graine de sénevé de-

pousse et où l'Évangile grandit. Les paraboles du grain de sénevé et du levain, qui font valoir le contraste d'un début chétif et d'un grand résultat final, s'appliquent aussi à l'antithèse du royaume semé par la prédication évangélique, et du royaume développé dans sa manifestation définitive » (p. 16). Cf. *Ibid.*, p. 6 ; M. Vernes, *Hist. des idées messianiques*, 1874, p. 198. — Il paraît bien d'ailleurs résulter de nombreux passages de nos écrits que le Sauveur a réellement présenté le royaume comme anticipé dans une phase initiale, préparatoire à sa consommation. Quoi qu'en pense M. Loisy, les paraboles de la semence, du grain de sénevé, du levain, n'ont pas seulement rapport au royaume, en tant que préparé : elles le montrent comme une réalité déjà existante et concrète, en période de formation, de perfectionnement et d'extension : c'est une préparation, relativement à l'achèvement futur, mais, en soi, et sous une forme particulière, c'est déjà une réalisation. Les paraboles du Sauveur ne se comprennent bien que s'il a voulu présenter le royaume comme une réalité présente, qui s'établit insensiblement et progressivement dans les âmes et dans le monde, et qui s'épanouira à la fin des temps dans une révélation glorieuse et une transformation éclatante. On ne saurait non plus donner une autre interprétation satisfaisante à des déclarations comme celles-ci : Luc, XVII, 21 : « Le royaume de Dieu est au milieu de vous ; » Math., XII, 28 : « Si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, le royaume de Dieu est donc venu à vous ; » Math., XXIII, 13 : « Malheur à vous, Scribes et Pharisiens hypocrites, parce que vous fermez aux autres le royaume des cieux ; vous n'entrez pas, et vous empêchez d'entrer ceux qui viennent pour entrer ; » Math., XI, 12 : « Depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'à présent, le royaume des cieux est pris par violence, » etc. C'est la pensée de nombreux critiques, tels que W. Sanday, *op. cit.*, p. 620 ; G. B. Stevens, *The Teaching of Jesus*, p. 65 ; J. Bovon, *Théologie du N. T.*, 2e éd., 1902, p. 400 sq. ; B. Weiss, *Lehrb. der bibl. Theologie des N. T.*, 1903, p. 51 ; H. Wendt, *op. cit.*, p. 249 sq. ; O. Holtzmann, *op. cit.*, p. 196, 199 sq. : 334 ; A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, p. 36 sq. ; P. Wernle, *Die Reichgotteshoffnung*, 1903, tout en prétendant

vient un arbuste de grande taille, sur lequel viennent se reposer les oiseaux du ciel ; la parcelle de levain finit par envahir toute la pâte ; le champ ensemencé se couvre à la longue d'épis, qui grandissent au jour le jour, mélangés d'ivraie, jusqu'à la moisson : ainsi la société évangélique, ou le royaume de Dieu en sa phase de préparation, doit croître patiemment et se développer graduellement, jusqu'à ce qu'arrive sa consommation suprême[1].

Jésus laisse même entendre que la prédication de l'Évangile doit franchir les frontières de la Palestine ; la vie chrétienne doit être communiquée aux Gentils, et par le monde entier doit s'étendre la société nouvelle. « Allez, dit-il à ses apôtres après sa résurrection, prêchez l'Évangile à toutes les nations. » Cette déclaration du Sauveur est rapportée par les trois Synoptiques, et l'on peut s'assurer, par la comparaison des trois relations, qu'elles sont indépendantes l'une de l'autre et se confirment mutuellement[2]. Le triple texte n'est d'ailleurs pas isolé.

que le point de vue de Jésus a été rigoureusement eschatologique, reconnait que ce point de vue, dans saint Marc et dans saint Mathieu, n'exclut pas une présence initiale du royaume, et qu'il faut faire remonter au Sauveur le germe de la conception, que l'on trouve en saint Paul et dans l'Apocalypse, du royaume de Dieu réalisé dans l'Église. Cf. Renan, cité ci-dessus, p. 155, 164. — Voy. P. Rose, *Etudes sur les Évangiles*, 2e éd., 1902, p. 102 sq. ; P. Lagrange, dans la *Revue bibl.*, 1903, p. 307 ; Mgr Batiffol, dans le *Bulletin de littérat eccl.*, 1904, p. 38.

[1] Marc, IV, 26 sq. ; IV, 3 sq. = Math., XIII, 3 sq. = Luc, VIII, 5 sq. ; Marc, IV, 30 sq. = Math., XIII, 31 sq. = Luc, XIII, 18 sq. ; Math., XIII, 24 sq. ; 47 sq. — A. B. Bruce, art. *Jesus*, § 32, dans *l'Encycl. biblica*, col. 2454, appelle l'attention sur « les paraboles qui représentent le royaume comme sujet à la loi de la croissance » et « semblent impliquer une ère chrétienne indéfiniment prolongée ». Il ajoute : « Quoique quelques-uns de ces Logia appartiennent à un dépôt tardif et moins bien garanti de la tradition, il n'y a aucune raison de mettre en doute leur authenticité. »

[2] Marc, XVI, 15 ; Math., XXVIII, 19 ; Luc, XXIV, 47 ; cf. Act., I, 8. — La finale de saint Marc, 9-20, est regardée par beau-

Saint Marc et saint Mathieu placent, à deux reprises, une annonce semblable dans la bouche de Jésus : à l'occasion du repas de Béthanie[1], et lors du grand discours sur la ruine du temple[2]. On trouve enfin la même portée à cette parole du Sauveur, commentant la parabole de la semence : « Le champ » où sème le Fils de l'homme « est le monde[3] ».

D'autre part, le témoignage évangélique reçoit une importante confirmation des divers passages où Jésus annonce la répudiation du peuple juif et la vocation des Gentils. C'est la parabole des mauvais vignerons, reproduite par les trois Synoptiques[4] ; c'est la parabole du festin, conservée par saint Mathieu et saint Luc[5] ; c'est la sentence que le premier évangéliste fait prononcer par Jésus à l'occasion de la foi du centurion, et que le troisième présente dans un autre contexte : « Je vous le déclare, il en viendra un grand nombre de l'Orient et de l'Occident, du Nord et du Midi, pour s'asseoir avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux, tandis que les fils du royaume seront jetés dehors, dans les ténèbres[6]. » La déclaration même de Jésus : « Je n'ai été envoyé que pour les brebis perdues d'Israël[7], » et sa recommandation à ses disciples,

coup de critiques comme ayant été surajoutée à l'ouvrage primitif, de très bonne heure, et peut-être immédatement. Cf. F. Salmond, art. *Mark, Gospel of*, dans le *Dict. of the Bible*, p. 252 ; H. B. Swete, *The Gospel according to St. Mark*, 1902, p. CXJII. Dans cette hypothèse même, le texte en question pourrait reproduire une tradition primitive authentique. Comp. Marc, XVI, 15, avec Coloss., I, 6, 23.

[1] Marc, XIV, 9 = Math., XXVI, 13.

[2] Marc, XIII, 10 = Math., XXIV, 14 ; cf. Luc, XXI, 24.

[3] Math., XIII, 38 ; Cf. Math., V, 13, 14.

[4] Marc, XII, 9 = Math., XXI, 43 = Luc, XX, 16.

[5] Math., XXII, 1 sq. = Luc, XIV, 16 sq.

[6] Math., VIII, 11 ; Luc, XIII, 29.

[7] Math., XV, 24. — La réponse du Sauveur, que saint Marc reproduit dans le passage parallèle, VII, 27 : « Laisse les enfants

lors de la première mission : « Ne prenez pas la route des païens et n'entrez pas dans les villes des Samaritains, mais allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël [1], » ne se comprennent bien que si l'on y voit une secrète allusion à une mission moins restreinte, que le Maître se réserve de confier ultérieurement à ses apôtres, et qu'il leur manifestera au temps voulu par de nouvelles et définitives directions.

Comment, en face de tous ces témoignages, a-t-on pu prétendre récemment que jamais le Christ n'aurait pensé à la conquête religieuse du monde, et qu'il faudrait attribuer à l'initiative des disciples, poussés par les circonstances, le fait qu'ils ont passé de la propagande parmi les Juifs à la propagande parmi les païens [2] ? Le caractère universaliste de la pensée personnelle de Jésus pénètre d'un bout à l'autre nos documents synoptiques, et il y est empreint si profondément qu'il est impossible à une critique sage et raisonnable de l'en effacer [3].

Rien d'ailleurs, dans l'histoire de l'Église primitive, ne permet d'affirmer que l'expansion catholique de la religion nouvelle ait été indépendante de la volonté de son fondateur. Que les apôtres aient tardé à exécuter l'ordre du Maître, qu'ils se soient

se rassasier *d'abord...* » montre, remarque très bien H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901, p. 584, que « la restriction du salut messianique à Israël ne devait pas être, dans la pensée de Jésus, valable pour toujours, mais lui était transitoirement imposée en cette période initiale ».

[1] Math., x, 5.

[2] A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 1902, p. 25 sq. Cf. O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 359.

[3] Voy. H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901, p. 583 sq. ; G. B. Stevens, *The Theology of the N. T.*, 1901, p. 147 sq. ; V. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, 1902, p. 117 sq. ; L. de Grandmaison, *L'expansion du Christianisme d'après M. Harnack*, dans les *Etudes*, août et septembre 1903, t. XCVI, p. 300 sq., 459 sq. ; Mgr Battiffol, *Bulletin de littérat. eccl.*, 1904, p. 54 sq.

adressés d'abord aux Juifs, et ne se soient tournés du côté des Gentils que par suite de leur insuccès relatif auprès de leurs compatriotes, contraints en quelque sorte par les événements que nous rapporte le livre des Actes — vision de saint Pierre à Joppé, manifestations extraordinaires de l'Esprit-Saint en faveur des païens[1] — rien de cela ne va contre l'authenticité du témoignage évangélique. La déclaration du Sauveur sur l'évangélisation des Gentils était plutôt une prédiction, et une direction se rapportant à l'activité future des apôtres, qu'un ordre proprement dit, pressant et immédiat[2]. Lui-même d'ailleurs n'avait-il pas prescrit à ses disciples de commencer leur mission par Jérusalem, la Judée et la Samarie[3] ? C'est de là qu'ils s'en iraient jusqu'aux extrémités du monde, sans doute lorsque les circonstances favorables et les indications providentielles leur auraient fait prendre pleinement conscience de la direction imprimée par le Maître et vaincre définitivement leurs hésitations à porter la foi nouvelle jusqu'aux païens. Tels étaient les préjugés natifs des apôtres, telles leurs tendances naturelles au particularisme national, que jamais ils n'auraient songé à une prédication universelle de l'Evangile, s'ils n'y avaient été contraints de quelque manière par la volonté du Sauveur. Jamais un ouvrier de la dernière heure, comme saint Paul, n'aurait pu faire adopter, sur ce point, aux apôtres directs du Christ un programme qui n'eût pas répondu à la pensée authentique du Maître.

Or, le simple fait que Jésus ait eu en vue une diffu-

[1] Act., X, 9 sq., 44 sq., etc.

[2] La relation de Luc, XXIV, 47, et de Act., I, 8, exprime simplement un futur prophétique ; l'impératif ne paraît que dans Matth., XXVIII, 19, et Marc, XVI, 15, il peut être entendu comme traduisant plutôt un futur exhortatif ou directif, selon le génie même des langues sémitiques.

[3] Luc, XXIV, 47 ; Act., I, 8.

sion lente et progressive de la vie chrétienne, dans les âmes et dans le monde, paraît se concilier difficilement avec l'idée que la période consacrée à cette diffusion aurait dû se terminer au bout d'une génération. La conciliation est manifestement impossible, s'il est établi que le Sauveur a pensé à une véritable conquête religieuse, s'étendant à toutes les nations de l'univers.

A vrai dire, l'univers connu des anciens était loin d'être aussi étendu que notre monde réel. Mais, outre que le Christ parle, dans un sens absolu, de tous les peuples et de toutes les créatures, ce monde antique n'était-il pas encore trop vaste pour que, dans sa pensée, il pût être évangélisé en une génération ? C'était, au Nord et à l'Occident de la Palestine, tout l'immense empire qui encerclait la Méditerranée : Asie-Mineure, Grèce, Italie, Gaule, Espagne, côtes africaines, Égypte ; c'étaient, au Midi et à l'Orient, les larges territoires de l'Arabie, de l'Ethiopie, de l'Abyssinie, de la Babylonie. Si moins de trente ans devaient suffire à la bonne nouvelle pour se faire entendre sur les principaux de ces points [1], était-ce autre chose qu'une première et partielle germination de la divine semence, qu'un commencement d'action du ferment mystérieux, jeté dans la masse universelle ? Que de temps ne faudrait-il pas encore pour voir, selon la parole du Maître, la multitude venant des quatre points de

[1] Saint Paul, dans son Ép. aux Rom., x, 18, applique aux prédicateurs de l'Évangile ce passage du psalmiste : « Par toute la terre a retenti leur voix, et jusqu'aux extrémités du monde leur parole. » Dans son Ep. aux Coloss., I, 6, 23, il parle de l'Evangile annoncé « dans le monde entier », « prêché à toute créature sous le ciel. » Mais on voit que l'apôtre a l'attention surtout portée sur ce fait que la bonne nouvelle est en principe destinée à tous les hommes, et que déjà elle a commencé à se faire entendre en tous les pays. On dirait un écho de la parole évangélique, une allusion à la prédiction du Sauveur, et comme une première constatation de son accomplissement.

l'horizon s'asseoir à la table du royaume, ou, suivant l'expression de l'Apôtre, pour voir « entrer dans l'Église la plénitude des nations »[1] ? Le Sauveur n'avait-il pas prédit à son Évangile une vaste diffusion sur la surface de la terre, comme une action profonde dans l'intérieur des âmes ? Et n'était-on pas encore loin de cette moisson qui devait couvrir le monde, de ce grand arbre dont les rameaux abriteraient les oiseaux du ciel, de cette fermentation intégrale de la pâte sous l'influence du levain ?

Que l'on prenne maintenant le fait de l'expansion du Christianisme, tel qu'il est attesté par l'histoire. N'y a-t-il pas, dans cette marche conquérante de l'Évangile à travers le monde, depuis les origines jusqu'à nos jours, une correspondance frappante avec les prédictions du Sauveur, prises dans leur teneur intégrale et selon leur sens propre et naturel ? Et ne faut-il pas voir, dans cet accord étonnant entre les déclarations précises de Jésus et la réalité du fait accompli, une preuve que le Sauveur avait effectivement pensé à une diffusion de son Évangile beaucoup plus complète, beaucoup plus universelle, qu'elle ne pouvait être réalisée en une seule génération ? Il ne servirait de rien d'attribuer à la tradition postérieure ce que les déclarations évangéliques ont de plus significatif au point de vue de l'universalité, car, à l'époque même où étaient rédigés nos documents, pouvait-on prévoir le fait merveilleux qui remplirait les âges à venir ? Rien d'ailleurs, nous l'avons vu, n'autorise à retirer ces déclarations au Sauveur. Et il reste que sa pensée paraît bien trouver son interprétation vraie dans l'histoire, et que par conséquent il n'a pu fixer à la fin de sa génération contemporaine le terme de la période préparatoire au royaume[2].

[1] Rom., XI, 25.

[2] R. H. Charles, *Eschatology*, § 84, dans l'*Encycl. biblica*.

Des textes où Jésus met ainsi en relief le caractère lent et progressif de la diffusion de l'Évangile, nous pouvons rapprocher ceux dans lesquels il souligne avec insistance le retard prolongé du dernier avènement. A son entourage qui se préoccupe d'une manifestation immédiate du royaume, le divin Maître adresse la parabole du prince qui ne reviendra avec l'investiture royale qu'après avoir été la chercher dans un pays lointain[1]. Le maître qui figure dans la parabole des talents quitte ses serviteurs pour un grand voyage et ne sera de retour, pour le rendement des comptes, qu'au bout d'un long temps[2]. Ainsi, dans la parabole des dix vierges, l'époux tarde de venir, et ne se présente qu'au milieu même de la nuit, quand les vierges, lasses de veiller, se sont laissé aller au sommeil[3]. Ainsi encore, le maître qui confie à l'intendant la garde de sa maison, prolonge son absence et ne survient qu'au moment où on ne l'attend plus[4].

col. 1374, trouve attesté dans les données évangéliques que « le royaume doit se développer extensivement et intensivement : extensivement, jusqu'à ce que son expansion finale soit hors de toute proportion avec sa petitesse première ; intensivement, jusqu'à ce qu'il transforme et régénère la vie de la nation, ou plutôt du monde... La prédication de l'Évangile doit s'étendre aux non-Israélites. Dans les jours qui viendront, le royaume sera enlevé aux Juifs et donné à d'autres qui le feront fructifier ». « Cette idée de l'avenir, dit-il, implique évidemment une période de temps prolongée. Non moins que celle de la parousie prochaine, elle remonte à Jésus. »

[1] Luc, XIX, 12.

[2] Math., XXV, 14, 19.

[3] Math., XXV, 5, 6.

[4] Math., XXIV, 48, 50 ; cf. Luc, XII, 36-40, 45 ; XVIII, 8. — Adams Brown, art. *Parousia*, dans le *Dict. of the Bible*, p. 677 : « Les deux points constamment soulignés sont : la nécessité de la vigilance, puisque l'heure de la parousie est incertaine, et la nécessité de la fidélité, puisque, quelque retard que semble apporter le Seigneur, il viendra sûrement et récompensera ses serviteurs selon leur mérite. Il apparaît ainsi que les Synoptiques représentent Jésus comme prédisant son retour, tantôt

Il serait parfaitement arbitraire de mettre tous ces traits sur le compte de la tradition postérieure, et ils sont présentés de telle manière, en relation si étroite avec le contexte, que le critique impartial n'y peut songer. Or, si l'on n'y trouve pas précisée la longueur du temps qui doit précéder le royaume, si l'on n'y voit pas d'indication positive que la venue du Seigneur doive être reculée au delà d'une génération, l'insistance que met Jésus à parler de retard imprévu, de délai prolongé, convient admirablement à la réalité de l'histoire et autorise à croire que le Sauveur n'a pas été sans prévoir ce qui est effectivement arrivé. Il semble que les paroles évangéliques appellent comme naturellement le commentaire de la seconde Épître de saint Pierre : « Un jour devant le Seigneur est comme mille ans, et mille ans sont comme un seul jour[1]. »

Enfin, il est deux paraboles où le Maître insinue que c'est après la répudiation complète et le châtiment définitif du peuple juif que se réalisera véritablement cette accession des Gentils à l'Evangile et au royaume, que nous lui avons vu annoncer durant son ministère. Dans la parabole du festin des noces[2], les premiers invités, qui ont refusé de venir, voient leur ville livrée aux flammes par les armées du roi, et sont eux-mêmes exterminés : l'allusion est évidente à la ruine de Jérusalem qui doit punir les Juifs de leur endurcissement. Or les invitations aux gens de rencontre paraissent faire suite au châtiment des premiers invités. N'est-ce pas l'indice que l'accession en masse des Gentils doit venir après la grande catastrophe, qui marquera la répudiation définitive de l'antique peuple de Dieu ? Pareille est la parabole

dans le cours de sa propre génération, tantôt après un temps indéfini. »

[1] II Petr., III, 8.

[2] Matth., XXII, 7, 8 sq.

des méchants vignerons, rapportée par les trois Synoptiques[1]. La vigne représente le royaume dans sa préparation, l'ancienne Loi et l'Évangile, dont les vignerons doivent rendre les fruits au temps voulu. Parce que les Juifs ont mis à mort les prophètes et rejeté le Fils de Dieu lui-même, ils seront châtiés, la vigne leur sera ôtée, et donnée à « un autre peuple » plus fidèle. Il semble bien insinué ici encore qu'entre le châtiment des Juifs par la grande catastrophe palestinienne et le rendement de comptes qui se fera à la venue suprême du royaume, il doit se placer une période de temps considérable, pendant laquelle la plénitude des Gentils pourra venir des quatre coins du monde prendre la place des Juifs au sein de l'Église chrétienne et faire porter fruit par tout l'univers à l'Évangile du Seigneur.

Tous ces traits rapprochés se précisent, s'expliquent et se complètent. On ne les peut supprimer dans leur ensemble. Les indications plus caractéristiques se présentent d'une façon si naturelle et s'harmonisent si bien avec le reste, qu'elles ne peuvent raisonnablement en être séparées. Ce serait un procédé singulier d'enlever d'abord des documents tout ce qu'ils contiennent de données significatives, et, après ce triage *a priori*, de déclarer gravement qu'on n'y trouve point ce qu'on a eu soin d'en éliminer.

C'est donc à la lumière de ces observations préalables que nous avons le droit et le devoir d'examiner les textes où Jésus paraît indiquer l'époque de son second avènement.

Dans son grand discours eschatologique, le Sauveur décrit les signes avant-coureurs de la catastrophe palestinienne et l'avènement du Fils de l'homme, puis il ajoute : « Cette génération ne pas-

[1] Marc, XII, 9 = Math., XXI, 43 = Luc, XX, 16.

sera pas que toutes ces choses ne s'accomplissent[1]. » Quelle est au juste la portée de cette déclaration ?

Tout d'abord, le contexte semble établir que « toutes ces choses », qui doivent se réaliser au cours de la génération présente, ce sont directement les signes précurseurs exposés par Jésus[2]. Le Sauveur vient, en effet, de dire : « Quand vous verrez arriver *toutes ces choses*, sachez que le royaume est proche[3], » et il est clair que ce qui marque simplement la proximité du royaume n'est pas la venue du royaume lui-même.

Mais quels signes Jésus vient-il de faire connaître à ses disciples ? Pour s'en assurer, il convient de se reporter à l'occasion et au but du discours. Or, il est remarquable que le discours est rattaché à un petit épisode qui vise directement la destruction du temple : les disciples admirent et font admirer à leur Maître le splendide édifice ; Jésus en prend occasion pour déclarer que de tout cela il ne restera pas pierre sur pierre. L'impression des disciples est qu'il s'agit d'un événement extraordinaire et unique, qui dans leur pensée se relie instinctivement à la venue éclatante du royaume ; ils interrogent le Sauveur dans ce sens[4] ; mais rien n'indique dès l'abord

[1] Marc, XIII, 30 = Math., XXIV, 34 = Luc, XXI, 32.

[2] Un certain nombre de critiques estiment que l'expression « toutes ces choses » se rapporte à tout ce que vient de décrire le Sauveur, y compris la venue finale du Fils de l'homme. L'interprétation nous paraît très difficilement conciliable avec le contexte. Qu'on lise en effet les deux versets dans la suite immédiate où les placent les trois Synoptiques : « Quand vous verrez arriver *ces choses* (ou, d'après saint Mathieu : *toutes ces choses*), sachez qu'il est tout près, à la porte. — En vérité, je vous le dis, cette génération ne passera pas que *toutes ces choses* (ou, d'après saint Luc : *ces choses*) ne soient accomplies. » Néanmoins, nous tiendrons compte ci-après de cette interprétation.

[3] Marc, 29 = Math., 33 = Luc, 31. — Cf. C. A. Briggs, *The Messiah of the Gospels*, 1894, p. 159 sq.

[4] Marc, 1-4 = Math., 1-3 = Luc, 5-7.

que cette connexion entre la ruine du temple et la fin du monde soit dans l'esprit du Maître lui-même. Bien plus, le fait qu'il a commencé par prédire la ruine de l'édifice qu'admirent ses apôtres, et le fait que saint Marc et saint Luc lui font demander simplement par ces derniers quand doit se produire un si grand événement et à quelles marques ils en reconnaîtront les approches, autorisent à penser que le but immédiat du Sauveur a été d'exposer à ses disciples les signes précurseurs de la catastrophe qu'il venait de prédire.

Ce qui confirme cette interprétation, c'est la comparaison de notre passage avec ceux que nous avons déjà rencontrés, et où le Sauveur emploie le même langage en se référant proprement à la catastrophe palestinienne. « En vérité, » disait-il aux Pharisiens, après leur avoir déclaré que, mettant le comble aux crimes de leurs pères, ils en verraient tomber sur eux le suprême châtiment : « en vérité, toutes ces choses surviendront à cette génération-ci[1] ! » L'expression « toutes ces choses », mise en rapport avec « cette génération », marque expressément le fléau qui doit châtier les contemporains de Jésus. Il y a tout lieu de croire qu'en reprenant les mêmes expressions dans le discours qui fait suite à sa parole sur la destruction du temple, le Sauveur a visé aussi directement et immédiatement la ruine de Jérusalem[2]. L'avènement du Fils de l'homme se-

[1] Math., XXIII, 36 ; cf. Luc, XI, 51.

[2] Ainsi pensent : W. Beyschlag, *New Testament Theology, transl.*, 1895, t. I, p. 197 sq. ; F. Godet, *Comment. sur l'Ev. de S. Luc*, 3e éd.,1889, t. II, p. 427 ; H. B. Swete, *The Gospel according to St. Mark*, 1902, p. 315 : « Le passage est semblable à celui de Math., XXIII, 36, où le sens n'est pas douteux. Les hommes actuellement vivants verront l'accomplissement de la sentence prononcée sur Jérusalem ; » A. Plummer, *A critic. and exeget. Comment. on the Gospel according to S. Luke*, 1900, p. 485 : « La parole se réfère à la destruction de Jérusalem, regardée comme le type de la fin du monde ; » P. Rose, *Evangile*

rait donc avant tout présenté comme devant venir *après* les signes mentionnés, comme se trouvant *dans le prolongement* de cette catastrophe, dont il est dit qu'elle arrivera sûrement avant la fin de la génération présente.

A vrai dire, c'est dans le prolongement *immédiat* de la catastrophe que semble être placé le dernier avènement. Après avoir décrit, en effet, les épreuves qui se rapportent aux préludes de la ruine de Jérusalem, à l'investissement de la ville sainte et à la fuite de la communauté chrétienne, les évangélistes présentent aussitôt le tableau du jugement final. Saint Luc paraît bien insérer un intervalle de temps non défini : « Les hommes seront passés au fil de l'épée, emmenés captifs dans toutes les nations, et Jérusalem sera foulée aux pieds par les Gentils, *jusqu'à ce que soient achevés les temps des Gentils* [1]. » Mais saint Marc a cette simple transition : « Cependant, en ces jours-là, *après cette tribulation*... [2]. » Saint Mathieu va jusqu'à dire : « *Immédiatement après* la tribulation de ces jours-là... [3]. » D'autre part, la petite parabole du figuier qui termine le discours paraît bien présenter les événements décrits par le Sauveur, l'accomplissement de « toutes ces choses » que l'on verra sûrement au cours de la génération présente, comme le signe de la *proximité* du Fils de l'homme et du royaume, si bien que la mention chronologique donnée par Jésus, tout en tombant directement sur les signes

selon S. Marc, 1904, p. 135 ; *Ev. selon S. Matthieu*, 1904, p. 186 ; *Ev. selon S. Luc*, 1904, p. 201. C'était déjà le sentiment très net de dom Calmet, *Commentaire littéral*, 1725, t. XIX, *L'Evangile de S. Mathieu*, p. 532.

[1] Luc, XXI, 24.

[2] Marc, XIII, 24. — H. B. Swete, *op. cit.*, p. 311 : « Le Seigneur prédit simplement que son avènement personnel suivra la prise de Jérusalem, au lieu de la précéder et de la prévenir, comme certains pouvaient être tentés de l'espérer (v. 21 sq.). »

[3] Math., XXIV, 29.

avant-coureurs du châtiment de Jérusalem, se rapporte aussi indirectement à la venue glorieuse du Fils de l'homme, qui s'y trouve rattachée par une étroite connexion.

Cela est vrai, et cependant il importe d'y regarder de plus près. Or si l'on tient compte des conditions particulières de nos écrits, au point de vue de leur composition et du genre littéraire qui est propre aux oracles prophétiques, il ne semble pas qu'on puisse tirer une indication bien positive du fait que la description de l'avènement dernier se trouve étroitement reliée à celle de la catastrophe palestinienne, même avec la particule εὐθέως ajoutée par saint Mathieu.

Il est possible, en effet, qu'ici comme en divers autres endroits — par exemple dans le Sermon sur la montagne [1] — nous ayons affaire à des fragments juxtaposés de discours du Sauveur, beaucoup plus qu'à un discours conservé en son entier, d'une seule venue et bien homogène. Certaines parties du discours reproduit par saint Mathieu sont rapportées par saint Luc à des circonstances différentes [2]; d'autres, qui figurent ici en saint Marc et saint Luc, sont insérées ailleurs par le premier évangéliste [3]. Dès lors, on est critiquement fondé à supposer que certaines sentences, prononcées en diverses occasions, sont venues grossir le grand discours eschatologique ; des sentences sont séparées, qui devraient être rapprochées [4] ; d'autres, reliées à l'origine par des réflexions intermédiaires ou rattachées à quelque

[1] Comp. Math., v-vii, avec Luc, vi, 20-49 ; xi, 1-13 ; xii, 22-34 ; xiii, 24-27.

[2] Comp. Math., xxiv, 23, 27, 28, et Marc, xiii, 21, avec Luc, xvii, 23, 24, 27. De même, Math., xxiv, 17-18, 37-41, et Marc, xiii, 15-16, avec Luc, xvii, 26-31, 35.

[3] Comp. Marc, xiii, 9, 11-13, et Luc, xxi, 12-17, avec Math., x, 17-22, et Luc, xii, 11-12.

[4] Par exemple, Math., xxiv, 28 et 41, comparé à Luc, xvii, 35-37.

incident qui en précisait la portée, ont été groupées sans transition ou avec des transitions factices qui peuvent donner le change sur le véritable point de vue primitif [1]. Peut-être est-ce le cas de la particule de saint Mathieu, qui serait dès lors à considérer, beaucoup plus comme une transition logique que comme une liaison proprement chronologique [2]. En résumé, il est possible que, dans le discours original du Sauveur, la diversité des points de vue et des perspectives ait été plus nettement marquée qu'elle ne l'est dans nos documents [3].

[1] Cf. P. W. Schmiedel, art. *Gospels*, § 145, dans l'*Encycl. biblica*, col. 1885 ; F. Godet, *Comment. sur l'Ev. de S. Luc*, 1889, t. II, p. 427, 436 ; Mgr Batiffol, dans le *Bulletin de littérat. eccl.*, 1904, p. 59.

[2] Ce qui montre bien que les diverses parties du discours eschatologique de saint Mathieu, 4-14, 15-22, 23-28, 29-31, ne forment pas proprement une suite chronologique, mais plutôt une série de tableaux plus ou moins parallèles, c'est que dès la fin de la première partie (verset 14) il est question de la « consommation finale ». Or il est à remarquer qu'avant cette consommation est signalée expressément une période d'évangélisation universelle. Il est possible que ce verset ait son pendant dans le verset 24 de saint Luc, où il est question des « temps des Gentils » (cf. Rom., XI, 25). Saint Luc, en précisant que les temps des Gentils doivent s'intercaler entre la ruine de Jérusalem et la consommation finale, ne ferait que donner du relief à un trait déjà contenu dans les documents synoptiques, et que mettre en évidence sa portée véritable et authentique.

[3] Nous disons simplement : Il est possible que les relations synoptiques, en particulier celle de saint Mathieu, ne reproduisent pas le discours de Jésus avec toutes les transitions, ou séparations, par lesquelles le Sauveur a pu insinuer la distinction des perspectives. Mais nous ne croyons pas qu'on puisse aller plus loin, et supposer que les évangélistes ont dénaturé la pensée du Maître et traduit leurs propres idées, en mettant la venue du Fils de l'homme en connexion immédiate avec la ruine de Jérusalem. Cette hypothèse a été soutenue par E. Haupt, *Die eschatologischen Aussagen Jesu*, 1895 ; G. B. Stevens, *The Theology of the N. T.*, 1901, p. 160 sq., *The Teaching of Jesus*, 1902, p. 166 sq. ; J. Bovon, *Théologie du N. T.*, 2e éd., 1902, t. I, p. 483. Des critiques ont même soutenu qu'au discours original de Jésus aurait été mélangée par les évangélistes une apoca-

A prendre le discours tel que nous l'ont conservé les évangélistes, comme discours intégral et homogène de Jésus, il n'est pas moins vraisemblable que le défaut de perspective tient au genre même du morceau littéraire qui nous occupe. Il est en effet habituel à la prophétie sacrée de procéder par tableaux descriptifs de l'avenir, se succédant les uns aux autres sans transition, quelle que soit la diver-

lypse judéo-chrétienne : à cette apocalypse appartiendraient les déclarations sur le Fils de l'homme venant au cours de la génération présente ; le Sauveur lui-même aurait simplement annoncé la ruine prochaine de Jérusalem et son propre retour pour une heure inconnue. Telle est la théorie de H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 1901, p. 17 sq., adoptée par R. H. Charles, art. *Eschatology*, § 84, dans l'*Encycl. biblica*, col. 1373 ; P. W. Schmiedel, art. *Gospels*, § 124, *Ibid.*, col. 1857 ; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neut. Theologie*, 1897, t. I, p. 327 sq. D'autres sont allés jusqu'à prétendre que jamais Jésus n'aurait parlé de sa *parouste*, ou de son *avènement*, comme d'un retour personnel sur les nuées du ciel, en qualité de juge du monde et pour l'établissement suprême du royaume : les disciples auraient mal compris, matérialisé et défiguré, selon les fausses conceptions judaïques, ce qu'il avait dit d'un avènement spirituel et idéal. Ainsi, E. Reuss, *Hist. de la théologie chrétienne*, 1864, t. I, p. 249 sq. ; T. Colani, *J.-C. et les croyances messianiques de son temps*, 1864, p. 145 sq. ; C. Bruston, *Les prédictions de Jésus*, 1899. — Mais, ces diverses théories sont inconciliables avec l'abondance et la fermeté de la tradition synoptique, comme avec la dépendance certaine des croyances de l'Église primitive vis-à-vis des enseignements du Sauveur. La teneur du discours est en harmonie avec de nombreux traits épars dans nos trois Évangiles, et que nous relèverons ci-après. L'on ne comprend rien à la rédaction synoptique, rien à l'histoire des origines chrétiennes, si l'on n'admet que Jésus a parlé comme le font parler les évangélistes, et qu'en particulier il a prédit son avènement final, en la forme que reproduisent substantiellement nos documents, et en le mettant en relation spéciale avec la ruine de Jérusalem. C'est la pensée du P. Lagrange, *Revue bibl.*, 1896, p. 475. Pour sa part, le R. P. propose l'hypothèse suivante : « Ne peut-on admettre que les évangélistes, tout en reproduisant fidèlement les paroles de Jésus, ont laissé transpirer quelque chose de leurs appréhensions sur la fin prochaine du monde ?... Il y a dans les discours eschatologiques comme le reflet de deux pensées, celle de Jésus et celle des apôtres

sité des temps auxquels ils se rapportent, surtout lorsque les événements ont entre eux un rapport de cause à effet ou une relation de symbole à chose préfigurée. On serait dès lors en droit de penser que dans le discours eschatologique du Sauveur, nous avons comme une suite de descriptions prophétiques, se rapportant, soit à la ruine de Jérusalem, soit à la fin du monde, avec un certain mélange des perspectives : un tableau de l'avènement final pourrait suivre le tableau des bouleversements de la Palestine, sans que l'on trouve exprimé qu'un espace de temps considérable doive s'écouler entre les deux événements, ni que l'on puisse conclure, de la juxtaposition littéraire, à une succession chronologique immédiate [1].

Mais sans doute y a-t-il plus qu'une juxtaposition

portés à croire à une parousie prochaine et fulgurante. Celle de Jésus seule est enseignée, celle des apôtres n'est que soupçonnée à travers les expressions et l'arrangement qu'ils ont donné aux paroles de leur maître. » Cf. *Ibid.*, 1903, p. 309. C'est l'opinion exposée par F. Godet, *Comment. sur l'Ev. de S. Luc*, 1889, t. II, p. 427, 436, 439. « Que les auditeurs de Jésus, dit également Mgr. Batiffol *(Bulletin de littér. eccl.*, 1904, p. 47), aient matérialisé l'avènement, comme ils matérialisaient le royaume ; qu'ils aient appliqué aux circonstances de cet avènement des traits empruntés aux prédictions de Jésus sur le châtiment de Jérusalem ; qu'ils aient surchargé ce scénario de signes terrifiants comme les apocalypses juives les leur suggéraient ; qu'ils aient présenté cette fin comme imminente ; et que cette vue trouble des choses ait troublé la tradition rédactionnelle des *logia* de Jésus relatifs à l'avenir, ait confondu leurs perspectives et exagéré leurs traits en les appuyant, c'est ce que ne peut nier quiconque examine ces *logia* eschatologiques. » Nous nous contentons de dire nous-même que la différence des perspectives, simplement insinuée dans les discours de Jésus — nous verrons bientôt pourquoi — peut n'avoir pas été saisie et retenue par les disciples, selon toute la réalité originale, précisément parce que le divin Maître n'avait fait que l'insinuer et qu'il avait voulu permettre l'impression générale de la proximité de son avènement.

[1] Cf. F. Salmond, art. *Eschatology*, dans le *Dict. of the Bible*,

de vues prophétiques à portée inégale. On dirait bien que, dans l'ensemble, les traits se rapportant aux diverses perspectives sont intimement mélangés, ou plutôt que la double perspective se trouve visée d'un bout à l'autre de la prophétie, de telle sorte que les descriptions du Sauveur paraissent se référer à la fois à l'événement palestinien et à l'épisode de la fin du monde.

La chose n'est pas surprenante, si l'on voit dans le premier événement un symbole et une anticipation figurative du dernier. La venue finale du Christ doit être surtout un jugement, le jugement contre le monde coupable qui sera condamné et détruit. Or une anticipation et comme un premier acte de ce jugement suprême se réalisera avant la fin de la génération présente : la nation infidèle recevra le châtiment de ses crimes ; le Fils de l'homme viendra inaugurer ses pouvoirs de grand justicier. D'autre part, le jugement de la fin des temps doit préparer la voie au royaume de Dieu réalisé dans la gloire. Or, n'est-ce pas encore cet établissement du royaume qu'il faut voir figuré et anticipé dans la suite de la catastrophe palestinienne ? La destruction de Jérusalem et du temple, en mettant fin pour toujours à l'ancien ordre de choses, marque en effet la répudiation définitive de la synagogue, et en quelque sorte le véritable point de départ de l'Église, en tant qu'elle est constituée visiblement maîtresse du monde et conquérante de l'univers. C'est « la nation »[1] nouvelle qui prend la place de l'ancien peuple de Dieu ; c'est Rome qui devient officiellement la nouvelle Jérusalem : c'est bien l'inauguration véritable du royaume de Dieu sur la terre, sous la forme d'une société universelle, publiquement et définitivement

p. 750 ; C. A. Briggs, *Messianic Prophecy*, 1886, p. 52 sq., et *The Messiah of the Gospels*, 1894, p. 156 ; A. B. Davidson, *Prophecy and Prophets*, dans le *Dict. of the Bible*, p. 121.

[1] Math., XXI 43

organisée. N'est-ce pas dès lors le symbole et le prélude de cette inauguration glorieuse du royaume, qui suivra le dernier avènement[1] ?

Dans cette hypothèse, l'on comprend bien que les signes précurseurs décrits par Jésus puissent, dans l'ensemble et selon une double vue prophétique, se rapporter à la fois à la révolution palestinienne et à la fin du monde. Les mêmes phénomènes qui doivent précéder la ruine de Jérusalem peuvent avoir à se représenter aux approches du cataclysme final, adaptés, transposés et agrandis. Ainsi, le trait de « l'Évangile prêché à toutes les nations », qui reçut une première réalisation avant la ruine de Jérusalem, en ce que dès avant cet événement une première annonce de la bonne nouvelle fut portée sur les divers points du monde antique, recevra son accomplissement définitif par l'évangélisation véritablement universelle qui doit avoir lieu avant la fin des temps. Peut-être, lorsque le Sauveur faisait précéder son tableau de l'avènement final, par ces mots : « immédiatement après cette tribulation... » se référait-il surtout à ses descriptions antérieures, en tant qu'elles présentaient, sous l'enveloppe figurative des signes avant-coureurs de la catastrophe juive, les signes précurseurs de la fin du monde elle-même.

Ce que l'on comprend également bien, c'est que Jésus, voyant dans le cataclysme palestinien un premier acte du jugement et un moment décisif pour l'établissement social du royaume de Dieu, ait pu viser plus ou moins directement ce cataclysme particulier, en paraissant uniquement décrire le drame final du monde, et ait en quelque sorte représenté

[1] Cf. Maldonat, *Commentarii in quatuor Evangelistas*, 1595, *In Matth.*, XXIV, 3 ; dom Calmet, *Commentaire littéral*, 1725, t. XIX. *L'Evang. de S. Mathieu*, p. 510 ; Fillion, *Evang. selon S. Mathieu*, 1879, p. 469 ; A. Plummer, *Comment. on the Gospel according to S. Luke*, 1900, p. 477 sq. ; V. Rose, *Evang. selon S. Marc*, 1904, p. 125 sq. ; P. Lagrange, *Revue bibl.* 1896, p. 475.

la prochaine ruine de Jérusalem sous les couleurs symboliques du grand événement qu'elle figure. « Quand vous verrez toutes ces choses, dit le Sauveur, sachez que le Fils de l'homme est à vos portes et que le royaume de Dieu est proche [1]. » Cette arrivée imminente du Fils de l'homme, cet établissement prochain du royaume, c'est sans doute le jugement du Christ contre la génération pécheresse qui l'a persécuté, lui et les siens ; c'est le châtiment de la cité théocratique, marquant la fin de la Loi ancienne et l'inauguration publique du nouvel Etat religieux : c'est comme une réalisation première de ce jugement dernier et de cet établissement final du royaume que fait également entrevoir le Sauveur [2].

Dans le même sens peut s'interpréter la sentence

[1] Marc, XIII, 29 = Math., XXIV, 33 = Luc, XXI, 31.

[2] C'est dans ce sens que serait à interpréter le verset : « Cette génération ne passera pas que toutes ces choses ne soient accomplies, » si l'on estimait que l'expression « *toutes ces choses* » désigne, non seulement les signes avant-coureurs de la venue du Fils de l'homme, mais cette venue elle-même. En affirmant que son avènement aurait lieu durant la génération présente, le Sauveur aurait visé directement le châtiment de Jérusalem, sous les expressions caractéristiques du dernier avènement, dont la catastrophe palestinienne est le symbole. Ce qui tendrait à l'établir, c'est, comme nous l'avons noté plus haut, la comparaison avec les passages analogues où Jésus annonce simplement le châtiment particulier de « cette génération incrédule et pécheresse » et le malheur spécial de Jérusalem. — Des critiques ont poussé à l'extrême cette interprétation et ont prétendu que le Christ n'aurait pas annoncé d'autre avènement que celui qui s'est accompli d'une manière figurative en l'an 70 : la *parousie*, telle que l'aurait conçue le Sauveur, serait donc à considérer comme un fait entièrement passé, et il n'y aurait pas à attendre une venue personnelle du Fils de l'homme à la fin des temps. C'est la thèse de J. S. Russel, *The Parousia*, 2e éd., 1887. Mais il est impossible de restreindre de la sorte la pensée de Jésus, exprimée dans l'ensemble des déclarations synoptiques et dans les croyances mêmes de l'Eglise primitive, qui dépendent de ses enseignements. Le divin Maître a pu, en parlant de ce qui devait arriver au cours de sa génération contemporaine, viser directement le châtiment particu-

similaire, conservée par saint Luc : « Quand ces choses commenceront à arriver, regardez en haut, levez la tête, car votre délivrance approche [1]. » Cette délivrance qui approche, c'est une image et comme un prélude de la grande délivrance messianique, qui s'opérera à la fin des temps. De même qu'au dernier jour, le Christ triomphant abattra toute puissance ennemie [2], ainsi exterminera-t-il bientôt ceux qui auront opprimé ses disciples [3]. Les dernières convulsions du siècle présent sur le point de finir, seront comme les douleurs de l'enfantement par rapport au monde renouvelé du royaume de Dieu [4] : ainsi la crise prochaine doit-elle préparer la voie au nouvel ordre de choses, inaugurée par la ruine de l'ancienne alliance et par l'établissement social de l'Église. Dans ce châtiment des Juifs persécuteurs et dans cette prise de possession du monde par le royaume de Dieu, en son premier état, les chrétiens auront un présage et une assurance de cette délivrance parfaite, de cette régénération idéale, qui se réaliseront un jour dans le royaume des cieux.

C'est encore le même sens qui se laisse découvrir dans une sentence rapportée ailleurs par saint Mathieu, et qui doit appartenir à un discours escha-

lier de la nation juive, sous des expressions qui ont rapport au jugement dernier ; mais la manière dont il décrit ce jugement dernier comme universel, s'étendant à toutes les nations et à tous les hommes (Math., XXIV, 30, 31 = Marc, XIII, 27 ; Math., XXV, 31 sq., etc.), montre bien que sa pensée allait plus loin que le symbole, et que, par delà la ruine de Jérusalem, figure expressive de la fin du monde et point de départ du premier établissement social du royaume de Dieu, elle visait une catastrophe finale incomparablement plus grande, un jugement beaucoup plus étendu, un établissement définitif du royaume de Dieu dans la gloire, pour une époque laissée incertaine. Cf. dom Calmet, *L'Évang. de S. Matthieu*, p. 510.

[1] Luc, XXI, 28.

[2] I. Cor., XV, 24 sq

[3] Cf. Luc, XVIII, 7-8.

[4] Marc, XIII, 8 = Math., XXIV, 8 ; XIX, 23.

tologique semblable à celui que nous venons d'étudier : « Quand on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre. En vérité, je vous le dis, vous n'achèverez pas de parcourir les villes d'Israël, avant que vienne le Fils de l'homme [1]. » Cette déclaration fait suite au tableau que vient de tracer le Sauveur des épreuves et des persécutions qui attendent ses apôtres. Le tableau est identique à celui que contient notre grand discours eschatologique : il y a tout lieu de croire que, dans un cas comme dans l'autre, par cette venue prochaine du Fils de l'homme, qui mettra fin aux persécutions des Juifs en commençant à exercer contre eux le suprême jugement, Jésus vise directement le châtiment de Jérusalem [2].

C'est dans le même sens enfin qu'il convient d'entendre la parole relatée à la suite de la confession de saint Pierre, par les trois Synoptiques : « En vérité, je vous le dis, il y en a plusieurs ici présents qui ne goûteront point la mort, avant d'avoir vu le royaume de Dieu [3] venu avec force [4], » ou « le Fils de l'homme venant en sa royauté » [5]. Le Sauveur, semble-t-il, vient de faire entrevoir à ses disciples la perspective du jugement universel qui se fera à son dernier avènement : « Quiconque aura rougi de moi et de mes paroles, au sein de cette génération adultère et pécheresse, verra le Fils de l'homme rougir de lui à son tour, quand il viendra avec les saints anges dans la gloire de son Père [6]. » Mais, à supposer qu'en parlant de la sorte le Sauveur ait eu seulement en vue son avènement su-

[1] Math., x, 23.

[2] Cf. dom Calmet, *in hunc loc.* ; Fillion, *in hunc loc.* ; E. Mangenot, art. *Fin du monde*, dans le *Dict. de la Bible*, col. 2268.

[3] Luc, IX, 27.

[4] Marc, IX, 1 (Vulg. VIII, 39).

[5] Math., XVI, 28.

[6] Marc, VIII, 38 = Math., XVI, 27 = Luc, IX, 26.

prême, rien n'oblige à croire que, dans la suite de son discours, il parle de sa venue prochaine absolument dans le même sens. Les deux sentences sont nettement séparées en saint Marc, par la petite transition : « Et il leur disait... » Chez les trois Synoptiques, elles peuvent parfaitement représenter deux sentences prononcées par le Maître dans une même circonstance, mais la seconde marquant un progrès spécial de sa pensée, un déplacement de son idée, en réponse sans doute à une de ces interrogations qui étaient familières à ses disciples, ou à une préoccupation secrète qu'il devinait en leurs esprits, touchant l'époque du grand événement.

D'autre part, la manière dont la relation de saint Marc fait intervenir dans la première sentence l'idée de « *cette génération* adultère et pécheresse », donne à penser que la venue du Fils de l'homme pour « rendre à chacun selon ses œuvres »[1], et, tout particulièrement, pour « confondre ceux qui auront rougi de lui » comme les Pharisiens, ne se rapporte pas seulement à sa venue dernière, mais vise aussi, et peut-être directement, son jugement prochain sur Jérusalem, représenté symboliquement sous les couleurs qui rappellent l'avènement final. Cet avènement dont les disciples se préoccupent, cet établissement du royaume dont ils voudraient savoir le moment, auront une première réalisation dès la génération présente : le Fils de l'homme viendra « en sa puissance royale », il fera acte de justicier suprême contre cette génération coupable, et, par l'éclat du châtiment tiré de Jérusalem, manifestera « avec force » l'établissement définitif de son premier royaume ici-bas. Ce sera comme un prélude sensible et une garantie réelle de ce qui se réalisera en perfection à la fin des temps[2].

[1] Matth., XVI, 27.

[2] Cf. dom Calmet, *L'Ev. de S. Mathieu*, p. 373 ; Fillion, *Ev.*

S'il en est ainsi, le Sauveur ne laisse pas de préciser d'une façon remarquable l'époque de son premier avènement judiciaire. Il paraît s'exprimer comme si la catastrophe qui menace la Palestine doit se produire sur la fin de la génération présente, alors que survivront seulement quelques-uns de ses disciples. La parole rapportée par le quatrième Evangile présente exactement la même signification. Après avoir annoncé à saint Pierre par quel genre de mort il glorifierait Dieu, Jésus répond à sa question sur le disciple bien-aimé : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe [1] ? » Effectivement, la catastrophe palestinienne devait suivre de quarante ans la prédiction du Sauveur. Le grand nombre de ceux qui avaient entendu sa parole n'étaient plus. Pierre lui-même venait de verser son sang dans cette Rome qui, à la disparition violente de Jérusalem, allait devenir manifestement, ce qu'elle était déjà en principe, la capitale du nouveau monde chrétien [2]. Plusieurs cependant n'avaient pas encore goûté la mort. De ce nombre était l'apôtre bien-aimé, saint Jean, qui pouvait saluer dans l'Église chrétienne, s'élevant sur les ruines de la synagogue, l'anticipation de ce royaume final du Christ auquel il ne laissait pas d'aspirer de tous ses vœux [3].

Il n'est donc pas du tout établi que ce que Jésus a annoncé pour le cours de la génération contem-

selon S. Matthieu, p. 332 ; V. Rose, *Ev. selon S. Marc*, p. 80 ; A. Plummer, *Comment. on the Gospel according to S. Luke*, p. 250 : « L'expression : *ne goûteront pas la mort jusqu'à ce que*... implique que ces *quelques-uns* subiront de fait la mort après avoir vu venir le royaume de Dieu : ce qui ne peut se rapporter à la parousie ; » F. Godet, *Comment. sur l'Ev de S. Luc*, t. I, p. 593.

[1] Jean, XXI, 22.

[2] Cf. A. Loisy. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 101.

[3] Apoc., XXI, XXII.

poraine soit son dernier avènement. Toutefois, de l'ensemble même de ses déclarations, il semble bien ressortir qu'il a voulu donner à ses disciples l'impression de l'imminence de cet avènement final. S'il insiste sur l'imprévu de sa venue suprême, s'il laisse entendre qu'elle pourra tarder plus qu'on n'aurait pu s'y attendre, s'il donne même un certain nombre d'indications qui permettent de croire qu'avant l'établissement définitif du royaume se place une période prolongée de préparation, il n'en est pas moins vrai que la manière dont il paraît relier le dernier avènement à la ruine de Jérusalem, la manière dont il semble embrasser les deux événements sous une même vue, comme projetés sur un même plan et sans distinction de perspective, la manière enfin dont il semble présenter la catastrophe palestinienne sous les couleurs qui rappellent la venue pour le jugement dernier, tout cela donne à penser qu'il a voulu lui-même permettre la croyance de ses disciples en la proximité de la fin du monde.

Cette conduite du Christ, qui ne serait nullement à mettre sur le compte de l'erreur, n'a rien non plus qui ne se puisse raisonnablement concevoir. On peut, en effet, très légitimement supposer qu'il n'entrait point dans la mission du Sauveur de faire connaître l'époque lointaine de son dernier avènement, et qu'il y avait des raisons providentielles de laisser les disciples sous l'impression de l'imminence de sa venue[1]. Cette impression devait faire la force de l'Église chrétienne primitive. Les disciples vécurent

[1] M. Loisy exagère doublement lorsque, d'une part, il traduit ainsi l'interprétation théologique : « Le Christ, comme homme, avait la science de Dieu, et il a délibérément abandonné ses disciples et la postérité à l'ignorance et à l'erreur sur quantité de choses qu'il pouvait révéler sans le moindre inconvénient, » et que, d'autre part, il qualifie cette hypothèse d' « historiquement inconcevable » et de « déconcertante pour le sens moral » (*Autour d'un petit livre*, p. 139).

les yeux levés au ciel, veillant pour ne pas être surpris par l'arrivée du Seigneur, ordonnant leur conduite dans le sens du jugement attendu, observant dans sa perfection la doctrine du Maître, aspirant dans sa plénitude la vie évangélique préparatoire au royaume, puisant dans l'intensité même de leur espérance l'héroïsme de la sainteté, la générosité du sacrifice, le zèle à répandre la vie nouvelle qui donnerait accès au royaume de Dieu.

Si rien d'extraordinaire n'était survenu avant la fin de la première génération chrétienne, la parole du Sauveur eût reçu un éclatant démenti. Mais arriva précisément la catastrophe palestinienne. Quel événement inouï ! Quel accord frappant avec les prédictions du Maître ! Un accomplissement aussi merveilleux de sa parole sur ce point devait pleinement rassurer sur la certitude du royaume futur. La perspective du royaume était avant tout une grande espérance : cette espérance ne pouvait qu'être affermie par le sort terrible survenu à Jérusalem Dès lors, si le royaume glorieux tardait encore à venir, si le Fils de l'homme n'apparaissait pas encore triomphant, l'on était naturellement amené à se dire que sans doute le Sauveur n'avait point rattaché, aussi étroitement qu'il semblait, son apparition finale à la catastrophe palestinienne, que le châtiment de la ville sainte avait pu être une première venue du Christ vengeur, que le royaume pouvait se trouver déjà réalisé dans l'Église [1], que tout ce grand drame était comme un symbole, un prélude, et aussi une garantie assurée, du grand drame de la fin des temps.

Ce raisonnement était logique, et il répondait à

[1] Il paraît ressortir des Épîtres de saint Paul, comme de l'Apocalypse, que le royaume de Dieu est conçu, en un certain sens, comme chose déjà réalisée et acquise. Cf. Rom., XIV, 17; I Cor., IV, 20; Col., I, 13; IV, 11; Gal., VI, 15; II Cor., V, 17.

la réalité. L'annonce de la fin du monde pour la génération présente était plus apparente qu'expressément enseignée dans les discours du Sauveur. Ce qui était autrement certain, c'est que, par la ruine de Jérusalem, sa parole venait de recevoir une confirmation décisive. C'est aussi que sa doctrine pouvait convenir à un monde appelé à durer, non moins qu'à un monde sur le point de finir.

Et cela est si vrai que Renan a pu écrire : « Si la doctrine de Jésus n'avait été que la croyance à une prochaine fin du monde, elle dormirait certainement aujourd'hui dans l'oubli. Qu'est-ce donc qui l'a sauvé ? La grande largeur des conceptions évangéliques, laquelle a permis de trouver sous le même symbole des idées appropriées à des états intellectuels très divers[1]. » Dira-t-on que le Sauveur n'a point prévu l'adaptation de son Évangile à un monde « s'obstinant à durer » ? Renan a encore ces aveux significatifs : « Le monde n'a point fini... mais il a été renouvelé et en un sens renouvelé comme Jésus le voulait. C'est parce qu'elle était à double face que sa pensée a été féconde... Ce vrai royaume de Dieu, ce royaume de l'esprit, qui fait chacun roi et prêtre ; ce royaume qui, comme le grain de sénevé, est devenu un arbre qui ombrage le monde, et sous les rameaux duquel les oiseaux ont leur nid, Jésus l'a compris, l'a voulu, l'a fondé... Il faut donc maintenir plusieurs sens à la cité divine conçue par Jésus... Jésus se proposa de créer un état nouveau de l'humanité, et non pas seulement de préparer la fin de celui qui existe[2] ».

L'Église est donc restée dans le vrai en ne mettant point en doute la véracité de son Christ ; et elle n'a pas cessé de lui être fidèle. Confiante en sa parole, elle continue de marcher, les yeux levés au ciel, at-

[1] Renan, *Vie de Jésus*, 1867, p. 293.
[2] Id., *Ibid.*, p. 293-295.

tendant ce royaume de Dieu qui viendra un jour dans la gloire, et que déjà elle réalise en sa phase de préparation. La perspective du Fils de l'homme venant pour le suprême jugement reste, en quelque sorte, à l'horizon de chaque génération chrétienne, et continue de produire la même salutaire impression. La crainte du dernier jour qui arrivera fatalement, comme l'espérance du royaume dont la promesse est assurée, demeure pour l'Église une source toujours féconde de force, de ferveur et de générosité [1]. Ce qui se passe d'ailleurs pour l'Église entière se réalise sans cesse pour chaque individu. Le chrétien lui aussi vit, le regard en haut, incertain du moment de sa mort, mais assuré de sa vie éternelle, puisant dans l'incertitude de la dernière heure un motif constant de vigilance, dans la certitude du jugement final une crainte salutaire, dans l'assurance du royaume une consolation aux maux de la vie et un stimulant toujours efficace dans la voie de la sainteté.

Quoi qu'il en soit du détail de notre interprétation, l'examen attentif des discours du Sauveur, d'après les règles qui conviennent aux oracles prophétiques, et à la lumière des événements, paraît en garantir la justesse d'ensemble. Le fait incontestable de la catastrophe palestinienne, venant confirmer d'une façon si étonnante la parole de Jésus, le fait non moins merveilleux du développement de l'Église, en conformité avec la pensée du Sauveur telle qu'elle ressort d'une étude impartiale de l'Évangile, interdisent absolument de lui imputer l'erreur formelle qu'on a prétendu.

Ce qui ne nous empêche pas moins de supposer cette erreur, c'est la réflexion dont le Sauveur fait

[1] Cf. A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 113, 114 ; *Autour d'un petit livre*, p. 158 sq.

suivre son grand discours eschatologique : « De ce jour et de cette heure personne ne sait rien, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais seulement le Père [1]. » A supposer qu'il faille ici entendre une véritable ignorance du Fils par rapport au moment précis du dernier avènement, la déclaration prouverait du moins que Jésus a conscience de ce qu'il sait et de ce qu'il ignore, et que ses affirmations ne vont pas au delà de ses connaissances bien assurées. Or, rien de plus remarquable que l'insistance avec laquelle le Sauveur vient d'affirmer la vérité de sa prédiction antérieure : « En vérité, je vous le dis... Le ciel et la terre passeront, mais ma parole ne passera point [2]. » Une assurance si ferme et si fortement exprimée suppose de toute nécessité en Jésus une science surnaturelle dont il a nettement conscience. Dès lors, l'énergique affirmation du Sauveur ne se comprend que si l'on se place au point de vue de notre hypothèse, à savoir, d'une signification directe de son discours par rapport à la ruine de Jérusalem. La déclaration est inexplicable, si l'on n'admet pas qu'il affirme en premier lieu l'imminence de la catastrophe juive, et que, par cette manifestation immédiate de sa puissance judiciaire et royale, il veut garantir la certitude de l'avènement final du royaume glorieux.

Au surplus, nous l'avons déjà observé [3], la parole du Sauveur n'oblige aucunement à supposer dans son esprit une ignorance absolue touchant l'époque du suprême avènement [4]. Le Fils qui ignore le der-

[1] Marc, XIII, 32 = Math., XXIV, 36.

[2] Marc, XIII, 30, 31 = Math., XXIV, 34, 35 = Luc, XXI, 32, 33.

[3] Voy. ci-dessus, p. 367.

[4] Le texte est interprété dans le sens d'une ignorance proprement dite et absolue par les critiques qui, d'une façon générale, admettent que le Christ s'est trompé sur l'époque du dernier avènement. Cf. ci-dessus, p. 378. Le Dr H. Schell, *Katolische Dogmatik*, 1892, t. III, p. 142 sq., a soutenu, parmi les catho-

nier jour, c'est bien l'Homme-Christ uni substantiellement à la divinité ; mais sans doute n'ignore-t-il que selon son humanité, en ce qu'il ne peut connaître ce jour de science proprement humaine, acquise par les ressources naturelles de son esprit créé. Cette connaissance peut se trouver en son intelligence d'homme, mais seulement en vertu d'une lumière supérieure, projetée en elle par la divinité ; et de cette science transcendante le Sauveur n'a pas à tenir compte dans le cas présent : c'est un secret qu'il ne lui appartient pas de faire connaître et qu'il doit pratiquement ignorer, parce qu'il est et qu'il doit rester le secret exclusif de son Père[1].

Au fond, la parole de Jésus aurait une portée identique à celle qu'il fera entendre au moment de son Ascension. On lui demande si c'est maintenant qu'il va « rétablir le royaume d'Israël »[2]. Le divin Maître, laissant à l'Esprit-Saint le soin de dissiper pleinement en l'esprit de ses disciples les préjugés concernant la nature du royaume, se contente de répondre à la question de temps : « Vous n'avez pas à connaître les époques ni les moments que le Père a fixés de sa propre autorité[3]. » Il ne dit pas qu'il ignore, mais il laisse entendre qu'il n'a pas à révéler. Or, rien n'autorise à croire que le Christ ait acquis par sa résurrection une connaissance qu'il n'aurait eue en aucune façon dans son humanité mortelle : il est très remarquable qu'il ne précise pas plus qu'il n'a fait jusqu'ici ce que ses disciples n'ont pas à savoir,

liques, cette interprétation, et a été suivi par M. Loisy, *L'Apocalypse synoptique*, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 341 sq. ; cf. les récents petits livres.

[1] Cf. Maldonat, *In Matth.*, XXIV, 36 ; dom Calmet, *L'Ev. de S. Matthieu*, p. 533 ; Fillion, *Evang. selon S. Marc*, 1879, p. 188 ; Knabenbauer, *Evangelium sec. Marcum*, 1894, p. 355 ; V. Rose, *Evang. selon S. Marc*, 1904, p. 136.

[2] Act., I, 6.

[3] Act., I, 7.

et il y a une harmonie de ton parfaite entre les discours du Christ ressuscité et ceux du Christ avant sa résurrection. D'autre part, les expressions si caractéristiques de la question des apôtres, et qu'on ne saurait le moins du monde attribuer à l'évangéliste ni à la tradition chrétienne[1], paraissent bien garantir l'historicité de l'épisode et, en particulier, de la réponse du Sauveur. Il reste donc que cette déclaration fournit un point d'appui authentique à l'interprétation que nous avons donnée à la parole de Jésus[2].

Cependant, le langage du divin Maître se comprendrait peut-être mieux encore si l'on admettait dans son humanité une ignorance réelle, mais partielle et relative, touchant l'époque du dernier avènement. Ne peut-on supposer, en effet, que la science surnaturelle du Sauveur, ayant pour objet toutes choses susceptibles d'être dérivées de la lumière divine en une intelligence créée, et atteignant avec sûreté la question du dernier avènement comme les autres points qui intéressaient sa mission, résidait en quelque sorte dans une région supérieure de son esprit, d'où elle n'influait que partiellement et dis-

[1] Cf. ci-dessus, p. 61, 62.

[2] On peut rapprocher ce passage de la déclaration faite par Jésus aux fils de Zébédée, Marc, X, 40 = Math., XX, 23 : « Siéger à ma droite ou à ma gauche, il ne m'appartient pas de vous l'accorder ; ces places sont à ceux à qui mon Père les a préparées. » Le Sauveur doit avoir un pouvoir absolu dans le royaume : c'est lui qui présidera le jugement suprême, lui qui prononcera la sentence d'admission ou d'exclusion, lui qui rendra à chacun selon ses œuvres : Math., VII, 23 = Luc, XIII, 27 ; Math., XVI, 27 = Luc, IX, 26 ; Math., XX, 8 ; XXIV, 51 et XXV, 14 = Luc, XIX, 12 sq. ; Math., XXV, 31. Mais il n'a ce pouvoir, en son humanité, que par délégation de son Père, en vertu de sa participation à la nature et à la dignité divines, et c'est dans ce sens qu'il peut déclarer que ce pouvoir ne lui appartient pas, mais seulement à son Père : il l'a en son humanité, mais il ne le tient que de son union à la divinité. Cf. Maldonat, *In Matth.*, XXIV, 36.

crètement sur la science qui devait pratiquement régler sa conduite et inspirer son langage ?

La gloire qui, en vertu de l'union hypostatique, aurait dû investir pleinement le Corps sacré du Sauveur, eut son effet comme suspendu par l'oblation qu'il fit de lui-même comme victime du péché, à son entrée en ce monde ; à peine se manifesta-t-elle un instant par la glorieuse transfiguration. La vertu surnaturelle qui était propre à l'Humanité sainte laissa libre jeu aux outrages du prétoire et aux supplices du Calvaire ; de même que la béatitude souveraine, qui aurait dû envahir l'Ame unie substantiellement à la divinité, n'empêcha ni l'amère tristesse du Jardin des Olives, ni les angoisses de l'agonie sur la croix. « Il s'est dépouillé » de sa gloire divine, dit saint Paul, « en prenant la condition de serviteur[1]. » Ne peut-on admettre que, parallèlement, la science infuse et très parfaite du Christ s'est accordée avec une science ordinaire et pratique, à coup sûr excellente, et néanmoins limitée, incompatible avec l'erreur, et néanmoins susceptible d'ignorance, soumise aux influences de la lumière supérieure autant qu'il convenait à sa mission, et pour le reste plus ou moins dépendante de ses ressources humaines ?

Cette hypothèse rendrait bien compte de la parole de Jésus touchant son ignorance du dernier jour, elle expliquerait ce que ses discours eschatologiques contiennent d'imprécis et de réservé, elle garderait toute sa force aux témoignages qui accusent une science expérimentale et progressive chez le Sauveur, et n'ôterait rien à cette science supérieure qu'exige l'union hypostatique et qui est d'ailleurs attestée dans toute l'histoire du Christ[2].

[1] Philip., II, 7.

[2] L'hypothèse que nous proposons nous paraît apte à concilier avec la rigueur de notre texte les exigences de l'union hyposta-

Assurément, il nous est difficile de comprendre comment a pu se faire dans l'esprit du Sauveur cette juxtaposition d'une science infuse, indépendante des organes et du temps, et d'une science expérimentale, acquise, gardant son rôle normal et son libre exercice dans la vie ordinaire. Mais est-il surprenant de trouver le mystère dans l'Humanité unique de Jésus? Faut-il s'étonner que notre chétive

tique, propre à l'humanité du Sauveur. Cette hypothèse rendrait également bien compte des déclarations expressives de plusieurs anciens Pères, en particulier de saint Athanase, *Contrà Arianos*, orat. III, n° 43 sq.; *Ad Serapionem*, ep. II, n° 9 (voy. A. Vacant, art. *Agnoètes*, dans le *Dict. de théologie cath.*, t. I, col. 590). Elle a été ainsi exposée par M. Olier : « La partie supérieure de l'âme de Notre-Seigneur, qui est l'entendement, la mémoire et la volonté, était comme partagée en deux, c'est-à-dire qu'elle agissait en deux manières différentes. Par puissance absolue de Dieu, la même partie supérieure, selon une portion d'elle-même, jouissait de Dieu dans la lumière de la gloire; et néanmoins, cette même puissance faisait que toute l'âme n'était pas tellement absorbée dans la gloire qu'il ne restât encore quelque chose de cette même portion, qui raisonne et qui s'applique aux choses en raisonnant, dépouillée ou dépourvue de cette lumière de gloire. ...Quoique cette partie qui n'était pas dans la gloire eût connaissance des choses passées, présentes et à venir, comme cependant nous ne jouissons ici-bas de la révélation des mystères de Dieu qu'autant que la vie voyagère le permet, laquelle ne peut pas porter la vue entière des mystères cachés, Dieu avait voulu les tenir cachés en quelque chose à son Fils voyageur en terre, et ne les lui révéler pleinement que dans sa résurrection : connaissance, dont sa condition d'hostie pour les péchés des hommes et de servitude le tenait éloigné et privé jusqu'alors. Ainsi cette partie inférieure, selon laquelle Notre-Seigneur était voyageur et vivait comme serviteur de son Père, dit parfois aux disciples : *Je ne sais pas telle chose;* je ne connais pas *le jour du jugement*. C'est qu'en cette qualité il l'ignorait. Le serviteur, dit-il, ne sait ce que fait son maître, il ignore ses secrets : *Servus nescit quid faciat dominus ejus*. De la même sorte, Notre-Seigneur dit à saint Jacques et à saint Jean, avant sa résurrection, et lorsqu'il n'était encore qu'hostie pour le péché : *Pour ce qui est d'être assis à ma droite et à ma gauche dans mon royaume, ce n'est point à moi de vous le donner;* c'est-à-dire : je peux distribuer

psychologie ne puisse analyser les opérations intellectuelles d'un Homme-Dieu? Dès lors que nous sommes fondés à admettre chez le Sauveur les deux ordres de connaissance, il est raisonnable de supposer entre ces ordres une relation extraordinaire et impénétrable. Et celle que nous avons décrite n'est-elle pas celle qui s'accorde le mieux avec les données évangéliques, en tenant compte de tous les éléments complexes que nous révèlent l'attitude et le langage de Jésus?

Quoi qu'il en soit, et quelque part qu'il faille faire, dans la science ordinaire du Sauveur, à la limite et à l'imperfection, la chose particulièrement importante et que la critique impartiale est obligée de reconnaître, c'est que le Christ a eu, dans son humanité, une science supérieure très parfaite et qu'on ne peut, absolument parlant, lui attribuer aucune erreur.

***

Appliquons maintenant ces principes à la conscience prise par Jésus de sa personnalité propre et de sa destinée.

Dès lors qu'il faut admettre, chez le Sauveur, une science surnaturelle, dérivée de la lumière divine, il est difficile de supposer que cette science surna-

les croix, mais non pas dispenser la gloire, dans l'état où je suis : mon Père s'est réservé ce droit... » (*Mémoires manuscrits*, 16 mars 1641.) Voy. *Vie intérieure de la T. S. Vierge*, ouvrage recueilli des écrits de M. Olier, 1866, t. II, p. 136 sq., et Icard, *Doctrine de M. Olier*, 1889, p. 80, sq. — Dans un sens un peu différent, le P. Lagrange écrit (*Revue bibl.*, 1896, p. 454) : « Si saint Mathieu affirme clairement que le Fils ne sait pas l'heure du jugement, le nier sous prétexte que le Christ savait tout, c'est aller contre le principe de saint Thomas ; il faut se rendre à l'autorité de l'Écriture. Mais conclure de cette nescience particulière avant la résurrection que le Christ n'avait pas dès lors la vision béatifique, c'est un autre paralogisme, car ne peut-on voir l'essence de Dieu sans pénétrer les secrets de sa volonté? » Cf. *Bulletin de littér. eccl.*, 1904, p. 15.

turelle n'ait pas eu comme premier objet la nature propre de son être et le rôle précis qu'il avait à remplir. Il semble bien, en effet, que l'union hypostatique réclame comme hautement convenable en l'humanité du Christ, si elle ne l'exige pas absolument, la conscience parfaite de son rapport avec Dieu et de sa mission vis-à-vis des hommes. Aussi ne peut-on pas ne pas croire que, dès le premier instant de sa vie, avant tout exercice des organes et préalablement à toute expérience, Jésus a perçu nettement en son âme humaine, d'une conscience surnaturelle et infuse, son union substantielle avec la divinité et sa destinée de Messie rédempteur.

Si donc il y a eu progrès dans la conscience filiale et messianique du Christ, ce ne peut être que du côté expérimental et inférieur de sa conscience. L'existence, chez le Sauveur, d'une science proprement humaine et acquise, subordonnée à sa science supérieure, mais gardant son exercice naturel, autorise dans une certaine mesure à supposer que, à mesure qu'il a grandi en âge, que ses organes se sont développés, que ses réflexions sont devenues plus profondes et son expérience plus étendue, Jésus a pris une conscience humaine plus complète et plus parfaite de cette union transcendante qu'il avait avec Dieu et de cette mission unique qui lui était réservée à l'égard des hommes. Dans ce sens, et dans ce sens seulement, l'on pourrait dire que des événements comme le baptême, la tentation au désert, la persécution des pharisiens, ont influé sur la conscience prise par le Sauveur de sa vocation messianique, de la nature de sa mission, de sa destinée souffrante.

Encore est-il nécessaire de remarquer que ces événements ne paraissent en aucune façon avoir joué, dans la formation de la conscience expérimentale du Christ, le rôle considérable et décisif qu'on

a prétendu. Le baptême, nous l'avons vu [1], apparaît beaucoup moins comme ayant amené un progrès important dans les idées personnelles du Sauveur touchant sa messianité, que comme le moment providentiel qui le détermina à entreprendre une mission qu'il connaissait déjà pleinement. Jésus n'y reçut pas la révélation définitive de sa vocation, mais bien plutôt l'invitation solennelle qu'il attendait de son Père pour entrer dans sa carrière messianique, et une communication particulière de l'Esprit-Saint en vue de l'accomplissement parfait de son ministère. De même, la tentation du désert n'apparaît-elle aucunement comme ayant modifié les idées du Sauveur concernant son rôle messianique, ni la persécution des pharisiens comme lui ayant proprement révélé sa destinée de mort.

Au surplus, la chose qui ici encore importe véritablement est que l'existence, en l'Humanité sainte de Jésus, d'une conscience supérieure très parfaite, indépendante de ses connaissances acquises, est incontestable au point de vue de la critique évangélique, comme au point de vue de la théologie. C'est un fait que l'Évangile le montre longtemps à l'avance, et sans qu'on puisse attribuer à cette connaissance une origine humaine, conscient de l'époque précise et des circonstances exactes de sa mise à mort. C'est encore un fait que, dès le début de son ministère, le Christ se présente avec pleine conscience de sa dignité messianique et du caractère spirituel de sa mission. Enfin, le Sauveur nous apparaît surnaturellement éclairé, dès l'âge de douze ans, sur sa filiation et sa vocation divines, et telle est la certitude intérieure dont il témoigne, si extraordinairement profonde est sa conviction, que nous avons vu les critiques les plus indépendants reconnaître une sorte d'innéité à son état de conscience.

[1] Voy. ci-dessus, p. 200 sq.

N'est-on pas dès lors logiquement amené à donner créance à l'auteur de l'Épître aux Hébreux, lorsqu'il nous représente le Christ, dès son entrée en ce monde, s'offrant corps et âme à son Père pour remplacer les hosties anciennes et racheter les hommes ?

CONCLUSION

M. Loisy, dans *L'Évangile et l'Église*, prétendait se placer « au point de vue de l'histoire »[1]. « Il s'était efforcé, a-t-il déclaré depuis, de peindre la physionomie historique du Sauveur[2], » « la forme historique de l'apparition du Christ[3]. » Or, en se plaçant sur ce terrain historique, il croyait pouvoir affirmer que le Christ n'a pas eu conscience d'être, au sens théologique du mot, le Fils de Dieu. « Il ne s'agit que de savoir, observe-t-il maintenant, si la représentantion du fait évangélique, dans *L'Évangile et l'Église*, est suffisamment conforme à la réalité[4]. » « Si cette explication est défectueuse, c'est par des travaux de même ordre et plus satisfaisants que ses imperfections pourront être corrigées... Il faut rassurer la foi sur la divinité du Christ, en interprétant l'Évangile et les documents de l'antiquité ecclésiastique selon les règles que l'on a maintenant coutume d'appliquer à tous les textes humains, et en tenant compte du mouvement de la pensée contemporaine dans l'ordre philosophique[5]. »

C'est ce que nous avons essayé de faire dans cet ouvrage, et, en nous plaçant sur le terrain marqué par M. Loisy, nous sommes arrivés à de tout autres conclusions. Nous avons vu que les faits, puisqu'il

[1] Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. VII.
[2] Id., *Autour d'un petit livre*, p. VIII.
[3] *Ibid.*, p. 112.
[4] *Ibid.*, p. 114.
[5] *Ibid.*, p. XXVIII.

s'agit de faits, ne sont pas tels qu'il les a exposés dans le petit livre, que sa « représentation du fait évangélique » est étroite, incomplète, inadéquate à l'ensemble du témoignage sacré, et par conséquent non conforme à *toute* la réalité. Nous avons établi, en interprétant l'Évangile selon les règles de la plus sérieuse critique, que Jésus a eu véritablement conscience de sa divinité, et qu'il l'a manifestée, discrètement, mais suffisamment, par ses discours et sa conduite.

Le dogme, plus tard formulé au sein de l'Église chrétienne, ne vient donc pas seulement de la foi, il a en vérité son fondement et son principe dans l'Évangile ; il n'est que l'expression vraie, la traduction exacte, du témoignage de l'histoire.

Ces conclusions sont bien de celles qui peuvent vraiment « rassurer la foi sur la divinité du Christ », et s'il était reconnu qu'elles sont fermement établies dans les pages qu'on vient de lire, il nous semble qu'à meilleur titre que *L'Évangile et l'Église*, le présent petit livre pourrait être regardé comme « un hommage au Christ-Dieu »[1].

M. Loisy pense qu' « en matière d'hypothèses ou de théories qui sont réclamées par un état donné de la science, on ne réfute véritablement que ce que l'on remplace »[2] : au lecteur de juger si notre exposé du témoignage évangélique peut prétendre à remplacer le sien. Nous serions heureux d'avoir pu montrer que, considéré à la lumière d'une critique exacte et complète, l'Évangile nous présente bien le Christ de l'Église : Jésus-Messie, Fils de l'homme et Fils de Dieu, à la fois vrai homme et vrai Dieu.

[1] Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 22 : « Le petit livre était, malgré ses défauts, et dans son aridité didactique, un hommage au Christ-Dieu... »

[2] *Ibid.*, p. 8.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
PRÉFACE à la deuxième édition.	V
INTRODUCTION sur l'origine et la valeur historique des trois premiers Évangiles.	VII
Leur origine.	IX
D'après le témoignage de l'histoire primitive.	XII
D'après le témoignage des écrits eux-mêmes.	XXI
Opinion des critiques actuels sur l'origine de ces Évangiles.	XXX
Leur valeur historique.	XXXIX
Pour l'ensemble. Opinion des critiques actuels.	XLIII
Pour le détail. Opinion des critiques actuels et de M. Loisy.	LXVIII
Dans quelle mesure les relations synoptiques risquent-elles d'avoir été influencées par la tradition postérieure au Christ ?	LIV
Plan et méthode de cet ouvrage.	LXXII
CHAPITRE I. — L'ESPÉRANCE MESSIANIQUE AU DÉBUT DE L'ÈRE CHRÉTIENNE.	3
L'espérance messianique.	4
D'après nos écrits sacrés.	4
D'après les documents profanes.	7
L'idée du Messie attendu.	17
Sa personne et sa mission.	17
Sa destinée et l'avènement du royaume messianique.	23
Le Messie souffrant.	34
Le Messie préexistant et Fils de Dieu.	37

Pages.

CHAPITRE II. — JÉSUS MESSIE ET FILS DE DIEU DANS SON ENFANCE. 55
Valeur historique des récits évangéliques de l'Enfance. 55
L'aurore de la manifestation messianique au berceau de Jésus. 65
Idée de Jésus Messie et Fils de Dieu dans son enfance. 68

CHAPITRE III. — JÉSUS MESSIE DANS SA VIE PUBLIQUE. 77

§ I. — Jésus s'est donné pour le Messie. 78
Critique de la thèse négative de M. Wellhausen et de M. Wrede. 79
La manifestation messianique au baptême et à la tentation du désert. 86
La manifestation messianique durant la première partie de la vie publique. 94
Réserve de Jésus à dévoiler sa messianité. . . 94
Manifestation indirecte par sa doctrine et ses miracles. 100
Déclarations touchant sa dignité, ses privilèges et ses pouvoirs. 103
Déclarations plus directement messianiques. . 108
Emploi du titre de *Fils de l'homme*. 110
La manifestation messianique durant la dernière année du ministère. 116
Déclarations expresses sur sa qualité de Messie. 116
Sur son rôle messianique et sa destinée souffrante. 118
Manifestation suprême en la Semaine sainte. 123

§ II. — En quel sens le titre de Messie convient-il à Jésus? 125
Théorie de M. J. Weiss et de M. Loisy sur le Messie purement eschatologique. 125
La pensée de l'Eglise des premiers jours sur ce sujet. 128

Pages.

Sens des témoignages rendus à la messianité de Jésus au cours de sa vie. 137
Sens des déclarations du Sauveur lui-même touchant sa messianité. 144

§ III. — D'où vient en Jésus sa conscience d'être le Messie? 152
L'hypothèse rationaliste d'une messianité purement illusoire. 152
Théorie de Renan. 154
Critique de cette hypothèse. 158
L'hypothèse d'une conscience messianique fondée sur la réalité, mais acquise progressivement par un certain travail d'esprit. 170
Théorie de M. Stapfer. 171
Théorie de MM. Wendt, B. Weiss, O. Holtzmann, Harnack. 176
Théorie de M. Loisy. 187
Critique de cette hypothèse. 189
Y a-t-il eu évolution dans la conscience messianique de Jésus au cours de sa vie publique ? 190
Au point de vue de l'idée qu'il se faisait de sa mission ? 191
Au point de vue de ses prévisions touchant sa destinée souffrante ? 193
La conscience messianique a-t-elle eu son point de départ au baptême ? 200
A-t-elle eu sa préparation dans la conscience filiale ? 208
Dans quelle mesure remonte-t-elle à l'origine même de la vie de Jésus ? 210

CHAPITRE IV. — JÉSUS FILS DE DIEU DANS SA VIE PUBLIQUE. 219

§ I. — Position de la question devant la critique contemporaine 219
Opinion des rationalistes, et en particulier de Renan, sur la divinité de Jésus. 223

Pages.

Opinion des protestants libéraux, et en particulier de MM. Stapfer, B. Weiss, Wendt, Harnack, Wernle. 223
Opinion des protestants conservateurs et des anglicans. 237

§ II. — La divinité du Christ d'après M. Loisy. . 238
Dans *L'Evangile et l'Église*. 238
Dans *Autour d'un petit livre*. 246

§ III. — La divinité du Christ d'après les Synoptiques 267
Portée extraordinaire des déclarations de Jésus touchant sa dignité, ses privilèges et ses pouvoirs. 267
La transcendance que ces déclarations impliquent lui convient en son humanité privilégiée de Dieu. 273
Mais elle est telle qu'elle suppose une union substantielle de son humanité avec la divinité. 274
Confirmatur par l'attitude que prend le Sauveur vis-à-vis des hommages qui lui sont décernés. 276
Déclarations de Jésus sur sa qualité de Fils de Dieu. 281
Critique de la théorie de M. Loisy sur l'équivalence des titres de Messie et de Fils de Dieu. 281
Jésus s'est déclaré le Fils de Dieu par excellence, comme ayant des relations proprement filiales, et d'un caractère unique, avec Dieu. 290
Témoignages de Renan, de MM. B. Weiss, Wendt, Harnack. 293
Cette filialité divine incomparable lui appartient dans son humanité. 296
Mais elle suppose une union substantielle de cette humanité avec la divinité. 299
Le Christ préexistant à sa naissance humaine et Fils de Dieu en dehors de l'humanité. . 301

Pages.

Examen de quelques déclarations plus remarquables. 304
La question sur « le Christ Fils de David ». . 304
La parabole des vignerons homicides. 307
Son authenticité. 309
La déclaration : « Personne ne connaît le Fils que le Père... ». 314
Interprétation des critiques protestants. . . 316
Interprétation de M. Loisy. 322
Authenticité. 323
La réponse de Jésus à Simon Pierre. 332
La formule du baptême. 333
Résumé. 337

§ IV. — Accord des données synoptiques avec la foi de l'Église primitive. 338
Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Actes des Apôtres. 339
D'après les Epîtres de saint Paul. 341
D'après les écrits johanniques. 350
Conformité de ces données primitives avec la vérité de l'histoire. 355
Leur accord avec les données synoptiques. . . . 363

§ V. — La réserve du Christ à manifester sa divinité 364
Elle est motivée par la situation même du Sauveur. 364
Elle est une garantie de la vérité historique des relations synoptiques. 368

§ VI. — La perfection de la science du Christ. . 372
Perfection de sa science en général. 372
Existence d'une science surnaturelle chez le Christ, à côté d'une science inférieure ou expérimentale. 373
Perfection de cette science surnaturelle. . . . 375
L'hypothèse de l'erreur par rapport à la fin du monde 377
Prédiction de la ruine de Jérusalem. 379

Pages.

Annonce de l'expansion du Christianisme préalablement à la venue finale du royaume. . 385
Le retard prévu du dernier avènement. 393
Interprétation des discours et sentences eschatologiques 395
Les prophéties eschatologiques de Jésus et l'Église primitive. 410
Interprétation de la parole sur le Fils qui ignore le dernier jour. 413
Application à la conscience prise par le Sauveur de sa messianité et de sa filiation divine. . . . 419

CONCLUSION. 422

PARIS. — Typ. PHILIPPE RENOUARD, 19, rue des Saints-Pères. — 44103

Lepin, M.
232.9Q
L557
Jesus Messie et Fils de Dieu

232.9Q
L557
O